

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

سلسلة الدراسات الحضارية

الحضارة والحداثة

في الفكر العربي المعاصر

مجموعة مؤلّفين

إعداد

حبيب الله بابائي ورضا خراساني

تعريب: حسين صافي

حبيب الله بابائي :

عضو الهيئة العلمية في المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية.

ذبيح الله نعيميّان :

دكتوراه في العلوم السياسية من معهد العلوم الإنسانية والدراسات الثقافية.

رضا حبيبي :

باحث في الفكر الإسلامي والعربي المعاصر.

رضا خراساني :

دكتوراه في العلوم السياسية من جامعة باقر العلوم.

سعيد خليل فيتش :

دكتوراه في الفلسفة الإسلامية، وعضو الهيئة العلمية في جامعة المصطفى العالمية.

الحضارة والحداثة

في الفكر العربي المعاصر

مجموعة مؤلِّفين

الحضارة والحداثة
في الفكر العربي المعاصر

إعداد

حبيب الله بابائي ورضا خراساني

ترجمة

حسين صافي



الكتاب: الحضارة والحداثة في الفكر العربي المعاصر
المؤلّف: مجموعة مؤلفين
إعداد: حبيب الله بابائي ورضا خراساني
ترجمة: حسين صافي
المراجعة والتقويم: فريق مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي
العنوان الأصلي: تمدن وتجدد در انديشه معاصر عرب
الإخراج: محمد حمدان
تصميم الغلاف: حسين موسى
الناشر الأصلي: پژوهشگاه علوم وفرهنگ اسلامى
الطبعة الأولى: بيروت 2014
ISBN: 978-614-427-029-5

Civilization and Modernity in Contemporary Arabic Thought

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن قناعات واتجاهات مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي»



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

**Center of civilization
for the development of Islamic thought**

بناية ماميا، ط5 ـ جادة حافظ الأسد ـ بئر حسن ـ بيروت
هاتف: 826233 (9611) ـ فاكس: 820378 (9611) ـ ص. ب55/ 25
info@hadaraweb.com
www.hadaraweb.com

فهرس المحتويات

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

كلمة المركز

الحضارة والحداثة في الفكر العربيّ المعاصر عنوان اختاره المعدّان ليكون اسمًا لمجموعة مقالات يدرس كتّابها فيها هذان المفهومان وكيفيّة تعاطي المفكّرين العرب معهما. وطبيعة الأسئلة التي طرحها هؤلاء المفكّرون على أنفسهم وعلى النصّ الدينيّ الذي كان محرّكًا للكثير من المفكّرين سواء من موقع التفاعل مع الدين سلبًا أم إيجابًا. وكذلك طبيعة الأجوبة التي قدّمها المفكّرون العرب في مقابل أسئلة الحداثة الوافدة من الغرب.

ويفترض الكتاب عمومًا وجود عددٍ من التيّارات الفكريّة التي اشتغلت في الفضاء العربيّ كان لكلٍّ منها همومه وأسئلته، ومحرّكاته ودوافعه. وأهمّ الموضوعات أو التيّارات التي يعالجها الكتاب التيّار الإصلاحيّ بجميع تردّداته من الإحيائيّة إلى اليسار الإسلاميّ الذي كان له عددٌ من الممثّلين في ساحة الفكر العربيّ. ثمّ يدلف الكتاب

بعد ذلك إلى معالجة التيّارات الأصوليّة ليدرس مواقفها وردّات أفعالها تجاه الأسئلة التي انبثقت من الحداثة ومواجهة الانفتاح على الغرب. وأخيرًا يعالج الكتاب مفهوم العلمانية ومواقف المفكّرين العرب منه. ويهدف **مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي** من ترجمة هذا الكتاب بالعربية ونشره إلى تقديم وجهة نظر غير عربية في الفكر العربي، لعل في ذلك ما يساعد في الوصول إلى مزيد من الفهم المتبادل بين العرب وغيرهم. والله من وراء القصد.

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

بيروت، 2014

كلمة إلى القارئ

من نافلة القول إنّ الحملة الفرنسية على مصر في عام 1798 بقيادة نابليون بونابرت فتحت الباب على مصراعيه أمام بروز تحوّلات بنيوية وجوهرية في الفكر والثقافة العربية؛ إذ يمكن الإشارة هنا إلى ظهور الحركات الإسلامية على اختلافها، فضلًا عن الاتجاهات الفكرية الحديثة التي نشأت في أوساط المفكرين العرب. بيد أنّ التيارات الفكرية والثقافية التي وفدت مع الأمواج المستوردة والتي كانت على الدوام عرضة للتغيير، سرعان ما تحوّلت إلى أزمة غريبة عصفت بالعالم العربي، ووجه الغرابة فيها هو افتقاد التيارات السياسية إلى جوهر واضح ومستقلّ، وحتى التيارات الفكرية التي كانت تنظر إلى الحداثة والتحديث نظرة انتقائية ونقدية هي الأخرى كانت تعاني من غموض في الهوية. وبدلًا من أن يتحفّز بعض المستنيرين لمواجهة الفكر والثقافة الحداثوية عبر التفكير في استحداث مشروع وطني فاعل يأخذ على عاتقه ترميم التراث الفكري والثقافي، اختار الانقلاب على تراثه وتاريخه والتنكّر له عبر الارتماء في أحضان الحداثة واتّخاذها نموذجًا أثيرًا للحياة في العالم الإسلامي، فزاد بذلك من تعقيد أزمة الهوية وتشابكها. وعلى خطى

هؤلاء المستنيرين العلمانيين اختار طيف من الشرائح العامة في المجتمعات العربية قلبَ ظهر المجنّ للحياة الدينية والانخراط في أجواء العلمانية والإلحاد في ما يتعلّق بالقضايا الشخصية والاجتماعية. وقد دفعت هذه الأوضاع المتأزمة كثيرًا من المستنيرين العرب إلى ترميم صورة الهوية الوطنية الضائعة عبر تقديم قراءة جديدة لبعض المفاهيم مثل: الثقافة، والدين، والدولة، والتراث، والحداثة، ليترفّعوا على ثنائية الدين والدنيا الجديدة.

صحيح أنّ المحاولات الغنية المتعدّدة لمفكّري العالم العربي على صعيد قضايا الهوية وكيفية التعاطي مع التراث والحداثة، كانت تلامس موضوعات التاريخ والتراث العربي بشكل خاص، غير أنّ آثار هذه التجربة المناهجية والمعرفية في مجال الرؤى النقدية والمقاربات التأسيسية الخاصة بالمحافظة على الهوية الإسلامية في المرحلة الانتقالية التاريخية قد حظيت باهتمام المستنيرين الإيرانيين أيضًا، وبالتالي فإنّ توظيفها في عملية مواجهة الأفكار الوافدة والعودة التجديدية إلى الفكر والتراث الأصيل أصبحا أمرين ملحَّين.

ومع ذلك، فإنّ الفجوة التي تفصل بين العرب والإيرانيين قد أرتجت الباب دون أيّ محاولة لالتقائهما، وعملت على تفتيت التاريخ والحضارة الإسلامية المستلهمة من الهوية التوحيدية. وإذا صحّ أنّ الهوّة التي تفصل الفكر العربي عن الفكر الفارسي تعود بجذورها إلى العلاقات التاريخية بين العرب والحضارة الفارسية، فيصحّ أيضًا أنّ لهذه الهوّة سببًا متينًا في التحوّلات التي شهدها العالم الغربي والغزو الفكري والحضاري الحديث للعالم الإسلامي. وإنّه لأمرٌ ذو دلالة أن نجد دخول الحداثة إلى العالم العربي ومنه إلى المجتمع الإيراني ترتّب عليه مزيد افتراق وتباعد بين الثقافتين العربية والفارسية بدلًا من التقريب بينهما؛ ففي الوقت الذي ترك فيه

الفكر والحضارة الحديثة آثارهما العملية على العالم الإسلامي، وآثارهما النظرية في أوساط العلماء والمفكرين، فإنّهما، في الوقت نفسه، استقطبا إعجاب المستنيرين وقلق العلماء في إيران والعالم العربي، بما يعني أنّ إسفينًا دُقّ بينهما. لقد بلغ انبهار بعض المستنيرين في إيران والعالم العربي بالتقدّم والتنمية الغربية مبلغًا لم يترك لهم فرصة التفكير في استكشاف آليات ومناهج قد يتوافر عليها التاريخ والثقافة الإسلامية وتفتح طريقًا نحو التنمية والحرية والقيم الإنسانية. وبإزاء هؤلاء فإنّ توجّس فريق من العلماء والمفكرين من غزو الثقافة الغربية للعالم الإسلامي سلبهم أيّ فرصة للانخراط في خيار التقريب الفكري والثقافي بين العرب والعجم، وبين الشيعة والسنّة، والحوزة والجامعة (رجل الدين والمستنير). وقد أدّى غياب فكرة التقريب بمعناها العام في العالم الإسلامي بكثيرٍ من المسلمين لأن يعتبروا أنفسهم على الصعيد الثقافي أقرب إلى الغرب اليهودي والمسيحي منهم إلى إخوة الإيمان في إيران والعراق ومصر والمغرب. وبطبيعة الحال، ربّما كانت هذه الظاهرة غير المباركة، في حدّ ذاتها، تنطوي على دافع إيماني اضطرّ المتديّنين عندنا إلى الاحتماء بحالة من الانتماء القومي للفرار من الثقافة العلمانية الإلحادية المعاصرة، وليصنعوا من هذا الانتماء درعًا واقية للدين، متناسين أنّ القومية والعلمانية وجهان لعملة واحدة من حيث إنّهما يجتمعان على فكرة إقصاء الدين عن واقع الحياة بتحويله إلى ثقافة وطنية؛ وبالتالي فهما لا يختلفان كثيرًا في هذا المجال. وبعبارة أوضح: أدّت غلبة الثقافة الوطنية على الثقافة التوحيدية إلى تماهي الهوية الإسلامية المشتركة في الهويات الوطنية والقَبَلية، فلم تقتصر نتائجها على حالة الغربة التي سادت العلاقة بين أمّتي العرب والعجم فحسب؛ بل زادت من بُعد المسافة بين النخب الفكرية والثقافية. ولكن ظهرت منذ فترة بوادر رغبة، في أوساط النخب العلمانية

المستنيرة في العالم الإسلامي وضمن ائتلاف مشبوه، لتمهيد طريق العلمنة فيه، وطبعًا، لم يعدموا بعض النجاح في مساعيهم تلك. بيد أنّ المفارقة هنا هي في استمرار مناخ الغربة وتحطيم الآخر في أوساط النخب والمفكرين المؤمنين والمشتغلين في الدين، في الوقت الذي تكافح هذه الفئات العدو المشترك، أعني العلمانية.

ولعلّ الأمر الغريب هنا هو أنّ عوامل مثل غربة علماء الدين [الإيرانيين] عن أجواء اللغة العربية المعاصرة، على الرغم من إلمامهم باللغة العربية [الكلاسيكية]، وعدم تواصلهم مع الشخصيات الفكرية والعلماء في البلاد العربية قد أدّت إلى تخلّفهم عن التيار التنويري [في إيران] في هذا المجال، فقد أصبح اليوم المستنيرون العلمانيون، وليس العلماء، النافذة المطلّة على التيارات الفكرية العربية، فكان من نتائج هذا التخلّف شيوع آراء مفكرين من أمثال نصر حامد أبو زيد في أوساط طلبة الجامعات وطلبة العلوم الدينية بدلًا من أفكار عبد الحليم محمود وأمثاله.

وباستثناء عدد محدود من الأعمال لبعض الباحثين الإيرانيين، كان للمفكرين العرب الفضل في تسليط الأضواء على التيارات الفكرية في العالم العربي عبر أعمالهم الكثيرة في هذا المجال، ونذكر منها على سبيل المثال لا الحصر: كتاب «خرائط أيديولوجية ممزّقة» لإدريس هاني، والمقالتين المستقلتين: «التيارات العقلانية» و«التنوير في الفكر العربي» لعلي محافظة وكمال عبد اللطيف، أو كتابات حسن حنفي ورضوان السيد في «المصادر الفكرية للعقلانية في الفكر العربي المعاصر»، أو مقالة «نظرة تقويمية في حصيلة العقلانية والتنوير» لعبد الإله بلقزيز، وكذلك كتاب «قراءة للفكر العربي الحالي» لبولس الخوري، أقول: كلّ هذه الأعمال بمثابة صورة تعكس، بنحوٍ ما، سيرة تعريفية عن واقع حال التيارات

الفكرية في العالم العربي، وقد اضطلعت تلك الدراسات بتحليل جانب من تلك التيارات. مضافًا إلى أنّ هذه الدراسات لم تكن باللغة الفارسية وأنّ جمهورًا عريضًا من القراء الإيرانيين غير مطّلع عليها، فهي تعبّر عن فهم خاص واتجاه فكري معيّن لكل مفكر وباحث، على سبيل المثال دراسات حسن حنفي التي يشير فيها إلى ثلاثة تيارات رئيسة هي:

1 ـ تيار الإصلاح الديني: ورموزه: الشيخ جمال الدين الأفغاني[1]، وتلميذه الشيخ محمد عبده، وعبد الرحمن الكواكبي، ومحمد رشيد رضا، وحسن البنا، وسيد قطب، والسيد محمد باقر الصدر، والشوكاني، وعلال الفاسي، والبشير الإبراهيمي، والطاهر بن عاشور، والسنوسي.

2 ـ التيار الفكري الليبرالي: وأهمّ روّاده: رفاعة الطهطاوي، وخير الدين التونسي، وأحمد لطفي السيد، وطه حسين، وعباس محمود العقاد، وطاهر حداد، وقاسم أمين، وعلي عبد الرازق.

3 ـ التيار العلمي العلماني: ويمثّله: شبلي الشميّل، وأنطوان فرح، وسلامة موسى، وزكي نجيب محمود، ونجيب محفوظ.

أقول: تختلف دراسات حسن حنفي قليلًا عن دراسات بولس الخوري، فهذا الأخير يصنّف التيارات الفكرية بحسب طبيعة تعاطيها مع الحداثة إلى موقف سلبي (الانقطاع عن الغرب)، وموقف إيجابي (التواصل مع الغرب)، وموقف إصلاحي التقاطي (يأخذ ببعض ويترك بعضًا آخر)، في حين نجد معيار تصنيف التيارات عند حنفي «طبيعة التعاطي مع الدين».

---

(1) والذي يُعرف في إيران باسم السيد جمال الدين الأسدآبادي.

أمّا معيار بعض هذه الدراسات والتصنيفات فهو الدفاع عن الإسلام (الأصوليون، الكلاسيكيون، الحداثيون) أو عدم الدفاع.

بينما نجد أنّ المعيار في تصنيفات أخرى هو نمط التعاطي مع العالم المتحضّر والفكر الغربي الحديث.

وفي هذه الأثناء، لم تنل بعض التيارات حظًّا من الاهتمام من قبل تلك الدراسات بسبب عسر منطقها والإشكالات التي تحفّ بها، منها مثلًا: التيار الكلاسيكي العرفاني في العالم العربي، الذي لم يلقَ العناية التي يستحقّ من قِبل المفكّرين العرب الذين ذكرناهم سابقًا ومن قِبل الباحثين الإيرانيين معًا، اللهمّ إلا إذا استثنينا بعض الإشارات للسيد حسين نصر في مؤلفاته عن بعض الرموز المعروفة في هذا التيار، ولكن مع ذلك، لم ترقَ أبدًا هذه الكتابات إلى مرتبة الدراسة الوافية، ذلك أنّها ما زالت تعاني بعض الغموض والإجمال.

بطبيعة الحال، لا يغطّي الكتاب الحالي موضوع التيارات الفكرية في العالم العربي بشكل جامع، إذ لا يتيسّر دراسة جمهرة التيارات الفكرية المرتبطة بموضوعات الدين والحضارة والحداثة أو تحليلها في كتاب واحد، والحقيقة أنّ الفكر العربي بشقّيه الكلاسيكي والمعاصر من السعة والتعقيد بحيث يتعذّر على مثل هذه الدراسات تغطية جميع أبعاده وجوانبه.

لقد وجد الباحثون في قسم «دراسات الإسلام والغرب» ضرورة استحداث مدخل إلى آراءِ المفكّرين في العالم العربي ومناهجِهِم واستفهاماتِهِم وهواجسِهِم، وفيهم أتباعُ المدرسة الإسلامية (الأصوليون، والكلاسيكيون، والحداثويون)، والمناهضون للإسلام من العلمانيين؛ وذلك للتعرّف في الخطوة الأولى على تجربتهم ورؤيتهم حول التعاطي مع الفكر والحضارة المعاصرة، ليُستكمل في الخطوة

الثانية استكشاف الحلول المناسبة لمعالجة المعضلات التي أفرزتها الحداثة العربية، وكذا، سبل التنمية المحلية والأصيلة التي يتوفّر عليها العالم الإسلامي من حيث إنّها تؤرّخ للتجربة الفكرية لدى المسلمين. على ذلك، فإنّ الرسالة التي تستبطنها مجموعة المقالات هذه ذات طابع، على الأغلب، وصفي استفهامي، ولكن، بطبيعة الحال، يوجد كتّاب أفاضل ارتأوا أن يوجّهوا أقلامهم وجهةً نقدية دراساتية، بيد أنّ هذا التحليل النقدي للآراء، مهما كان صائبًا ومناسبًا، إلّا أنّه يبقى، مع ذلك، خارج الدائرة المرسومة لهذا الكتاب.

ولا يفوتنا أن نذكر أنّ ترتيب عناوين المقالات ومضامينها تمّ ضمن عملية كليّة جمعية، بمعنى، أنّ تحديد التيارات وكتابة المقالات ومن ثمّ نقد كلّ مقالة وتحليلها جرى في إطار عملية جمعية ونقاشية. لقد أُعدّ فهرس التيارات بالاستناد إلى ظهورها في الكتابات والحوارات، من هنا، ربّما وجد القارئ تداخلًا في التيارات والشخصيات والعناصر المذكورة في كلّ منها، كأن يجد مثلًا بعض المفكّرين الناقدين قد صُنّفوا أيضًا في مجموعة المفكرين العلمانيين، أو تصنيف بعض المفكّرين التقليديين في دائرة الفكر الإصلاحي الحضاري. ولكن ما دام تصنيف التيارات الفكرية قد تمّ في ظروف موضوعية وحقيقية (لا نظرية)، فلا ضير من وجود بعض التداخل في جوهر الدراسات التي هي في معظمها موضوعية وتاريخية لا فلسفية. لذلك ارتأى هذا الكتاب دراسة التيار الإصلاحي الحضاري العربي وتحليله بصورة مستقلة عن التيار الصوفي الكلاسيكي والتيار الأصولي العربي، وبالمثل، فُسِّر التيار النقدي بمعزل عن التيار الفكري العلماني وشُرحت أبعاد كلّ منهما بصورة متباينة، على الرغم من المشتركات الموجودة، على صعيد منطقي، بين هذه التيارات.

تصدّر هذه المجموعة من المقالات بحث لراقم السطور في الفصل الأول حول التيار الإصلاحي الحضاري العربي، أُلقيَ فيه الضوء على خصائص الفكر الديني والحضاري في آراء كل من المفكّر المصري حسن حنفي والمفكّر الجزائري مالك بن نبي.

في الفصل الثاني من الكتاب نقرأ بحثًا للزميل الفاضل رضا حبيبي يتناول فيه التيار الأصولي العربي مع التركيز على الحركة الوهابية، وحركة الإخوان المسلمون.

ثمّ كان التيار الفكري العلماني موضوع الفصل الثالث ضمن بحث للدكتور رضا خراساني استعرض من خلاله أهمّ الرموز الفكرية لهذا التيار مع الإشارة إلى ملامحه وأبعاده. في هذا البحث يمايز الباحث بين العلمانية المعرفية والعلمانية التاريخية والسياسية، ليقدّم الرؤى النقدية للمفكّرين العرب في كلّ من هذين الشقّين.

في الفصل الرابع يتناول مؤلفه ذبيح الله نعيميان الفكر النقدي وموقعه بين التيارات الفكرية السياسية التي يحتضنها العالم العربي، فيشير إلى ظروف تبلور هذا الفكر، ويقف عند البنى النظرية والمناهج والرؤى الفكرية التي يستبطنها.

وفي الفصل الخامس والأخير من الكتاب يتناول الدكتور سعيد خليل فيتش التيار الصوفي الكلاسيكي في العالم العربي ضمن بحث موجز، مبرزًا الاتجاهات المعروفة في ميدان العلم والمعرفة، ومبيّنًا مكانتها وآراء رموز الاتجاه الكلاسيكي العربي المعاصر.

وهنا، أغتنم الفرصة لأحيّي زملائي الباحثين الأفاضل الذين ساهموا في كتابة هذا المصنَّف وإعداده، وأخصّ بالذكر منهم الدكتور رضا خراساني الذي بذل مجهودًا في متابعة بعض المقالات وتصحيحها، فله منّي كلّ الشكر والتقدير. كما لا يفوتني أن أشكر

أيضًا سماحة الشيخ الدكتور منصور مير أحمدي الذي اضطلع بمهمّة تقييم العمل، وقدّم مقترحات مفيدة ومؤثّرة.

وشكرٌ خاص أيضًا للأستاذ الفاضل السيد محمد إسماعيل نباتيان على تفضّله بتنقيح هذا الكتاب على الرغم من مشاغله الكثيرة، وإنجازه هذه المهمّة في الوقت المناسب، والشكر موصول للمسؤولين السابقين في قسم دراسات الإسلام والغرب سماحة الشيخ محسن محمدي والسيد ياسر عسكري وكذلك السيد رسول نوروزي فيروز المسؤول الحالي للقسم على جهودهم في مختلف مراحل تدوين هذا الكتاب، وعلى صبرهم ودقّتهم ومراجعتهم إياه واستكمال المراحل النهائية من أجل إعداده للنشر.

وفي الختام، أودّ أن أعبّر عن خالص شكري وتقديري لسماحة الشيخ أحمد مبلّغي رئيس قسم البحوث في مكتب الإعلام الإسلامي وكذلك السيد يد الله جنّتي مدير النشر في المركز المذكور على تجاوبهما مع المقترحات الخاصّة بكمية النشر ونوعيّته، راجيًا لهما دوام التوفيق والنجاح.

حبيب الله بابائي
مدير قسم دراسات الإسلام والغرب
في پژوهشگاه علوم وفرهنگ اسلامى

الفصل الأول

الحضارة في الفكر الإصلاحي العربي المعاصر

حبيب الله بابائي(*)

مقدمة:

وقفت التيارات الفكرية في العالم العربي من موضوع الحداثة مواقف ثلاثة هي:

1 ـ موقف سلبي (الرفض)؛

2 ـ موقف إيجابي (القبول)؛

3 ـ موقف وسط يرفض بعض الأبعاد في الحداثة ويقبل بأخرى (رفض وقبول)[1].

(*) عضو الهيئة العلمية في معهد العلوم والثقافة الإسلامية.

(1) انظر: بولس الخوري، قراءة للفكر العربي الحالي، المكتبة البولسية، بيروت، 1991م، ص150.

وقد انطوت جميع هذه التيارات الفكرية على أهمية؛ وذلك لدورها ضمن الخارطة الفكرية والثقافية في العالم العربي المعاصر. بيد أنّ التيار الإصلاحي بسبب تاريخه الطويل، مضافًا إلى نهج الاعتدال الذي خطّه لنفسه، حظيَ بأهمية استثنائية وكان في دائرة الضوء والاهتمام بالنسبة إلى النخب وعامة الناس. ومنذ ظهوره، مرّ هذا التيار بمنعرجات كثيرة، وأنجب من رحمه العديد من التيارات. هذا، فيما يلوح أنّ نهج الاعتدال ما يزال يواصل مسيرته في العالم الإسلامي عبر التزامه بأهداف التيار الإصلاحي. واليوم، يسعى بعض المفكرين إلى الارتقاء بالاهتمامات الرئيسية والمبدئية لتيار الإصلاح وبعث الروح في أوصاله في خضمّ الأوضاع المضطربة الراهنة التي يمرّ بها العالم الإسلامي. على أنّ ما يؤكد عليه كل من التيار الإصلاحي الحديث (من حيث إنّه تيار فكري)، والتيار الإصلاحي القديم (كتيار اجتماعي)، هو الإصلاحات الشاملة التي يُشار إليها ضمن وصف «الحضارة» (وإن تحت مفاهيم متباينة وغامضة)[1]. طبعًا، ممّا يجدر قوله هنا هو أنّ قضية الحضارة هي من الهموم التي تشترك في حملها مختلف التيارات (التيار الأصولي مثلًا) في العالم العربي، وتشهد بذلك الأعمال العديدة التي ظهرت بعد النصف الثاني من القرن العشرين (بالتحديد بعد نكسة يونيو/حزيران عام 1967)[2]، ولكن ثمّة فوارق واختلافات في طرق إحياء الحضارة

(1) انظر: حميد عنايت، **سيرى در انديشه سياسى عرب**، منشورات امير كبير، طهران، 1997م، ص20.

(2) من هذه الأعمال يمكن الإشارة مثلًا إلى: **الدين والحضارة الإنسانية** لمحمد البهي «1964»؛ «**النقد الذاتي**» لعلال الفاسي «1965»؛ «**في معركة الحضارة: دراسة في ماهية الحضارة وأحوالها في الواقع الحضاري**» لقسطنطين زريق «1964»؛ «**الحضارة: دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها**» لحسين مؤنس «1977»؛ مضافًا إلى المؤلفات التي ظهرت في المكتبات بعد سيد قطب في=

ودينتنها بما يمايز التيار الحضاري الإصلاحي عن التيار الحضاري الأصولي. ولإلقاء مزيد من الضوء ولكن باختصار على التيار الإصلاحي لا بدّ من مقارنته بسائر التيارات المشابهة ورصد نقاط الاختلاف في جميع الجوانب، ومن ثمّ التركيز على التيار الإصلاحي المعاصر والتعريف بأهمّ رموزه.

ويستدعي ذلك، للوهلة الأولى، الإشارة إلى عناصر التيار الإصلاحي التي ربّما توجد لها نظائر في سائر التيارات أو الخطابات الأخرى، لنبحث ونحلّل التيار الإصلاحي المعاصر في ضوء النزعة الحضارية والفكر الحضاري. .

ربّما لاحظ بعضٌ اهتمام خطاب الإصلاح بالعمل السياسي، وبنوعه الثوري أحيانًا، وسعيه إلى تحقيق حضارة عالمية مقتدرة، غير أنّه يتمايز في رؤيته في كيفية الوصول إلى هذه الحضارة وتحدّيه أو وفاقه مع العالم الجديد ونتاجات العلم الحديث عن التيارات الأصولية الراديكالية والمتطرّفة. فالفكر الإصلاحي، سيّما في تعامله مع الظواهر الثقافية الحديثة، يُؤْثِرُ، مبدئيًا، نهجَ الوفاق بدلًا من التجاذب والصراع، وإن كان في مجال السياسة ومبدإ «التصدّي الثوري للاستعمار» يحاكي التيار الأصولي[1]. بطبيعة الحال، لم يكن

= موضوع الحضارة الغربية ونذكر منها: **«الإسلام والحضارة الغربية»** لمحمد محمد حسين «1965»؛ **«الجاهلية في القرن العشرين»** لمحمد قطب «1965»؛ **«الإسلام والحضارة»** لأنور الجندي «1966». (انظر: رضوان السيد، **اسلام سياسى معاصر در كشاكش هويت وتجدد**، ترجمة: مجيد مرادى، نشر باز، طهران، 2004م).

(1) طبعًا لا يخفى وجود فوارق واختلافات على الصعيد السياسي بين التيارات الإصلاحية نفسها، على سبيل المثال، بين جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، حيث كان الأول راديكاليًا في النظرية والتطبيق، في مقابل الشيخ محمد عبده الذي كان يركّز على التربية الأخلاقية لا النضال السياسي حيث انخرط في جميع=

توظيف العقل في الحياة الدنيوية من أجل تقويض الوحي والدين بواسطة العقل والمعايير العقلانية (كما في العقلانية العلمانية)، وإنّما

= مناحي الحياة الاجتماعية في مصر، السياسية والدينية والتعليمية، وكان في جميع الأحوال يحمل نهجًا فكريًا سياسيًا محافظًا ومعتدلًا، فقد كان يعتقد أنّ الأولوية لشعب مصر الذي يعاني الأمية، والأهمّ من ذلك الجهل، هي الإعداد التربوي والأخلاقي والاستعداد الفكري في مقابل النضال السياسي، كما إنّ السبيل إلى محو المفاسد الاجتماعية هو الإصلاح التدريجي لا التدابير الثورية الحاسمة، وقد جرّ عليه ذلك اتهامات بالرجعية من قبل الجناح الثوري المناضل في الحركة الوطنية المصرية. (حميد عنايت، **سيرى در انديشه سياسى عرب**، مصدر سابق، ص119؛ كذلك انظر: هشام شرابي، **روشنفكران عرب وغرب**، ترجمة: عبد الرحمن عالم، مكتب المطالعات السياسية والدولية، طهران، 1989م، ص36). يتركّز الخلاف بين الشيخ جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده في أنّ الأول كان يولي مفهوم النضال السياسي، أي السعي لتحرير المسلمين من نير الحكومات الجائرة والسلطة الاستعمارية، الأهمية نفسها التي يوليها للتجديد الديني، بينما كان الشيخ محمد عبده لا يؤمن كثيرًا بالنضال السياسي (حميد عنايت، **سيرى در انديشه سياسى عرب**، مصدر سابق، ص130). ويعتقد هشام شرابي أنّ الفكر الثوري في التيار الإصلاحي يعود إلى مرحلة النشأة والتأسيس والذي سرعان ما تحوّل إلى نهج الاعتدال والإصلاح رويدًا رويدًا. يقول شرابي: لقد بدأ كل من محمد عبده والأفغاني كثائرين وانتهيا كمحافظين. (هشام شرابي، **روشنفكران عرب وغرب**، مصدر سابق، ص46). كما يشرح السيد محمد جواد صاحبي الاختلاف بين عبده والأفغاني في ما يتعلّق بنهج الاعتدال أو الثورة لكلّ منهما فكتب يقول: «اختلف عبده مع الأفغاني في موضعين، الموضع الأول: كان الأفغاني ذا تفكير ثوري، في حين كان عبده يؤيّد الإصلاح التدريجي. فضلًا عن أنّ الأفغاني كان يضع على رأس أولوياته محاربة الاستبداد والاستعمار، فيما كان عبده في السنوات الأخيرة من حياته وانفصاله عن الأفغاني في باريس وعودته إلى مصر يؤمن بأنّ التربية والتعليم الديني للمجتمع له الأولوية على التربية والتعليم السياسي وعلى أيّ حركة سياسية». (محمد جواد صاحبي، **اصلاحى در نهضتهاى اسلامى**، منشورات كيهان، طهران، 1991م، ص154).

للوصول إلى الدين الأصيل والنقي من المسائل التاريخية التي تركت بصماتها على صورة الدين على مرّ الأزمان.

ولا بدّ من التأكيد هنا على تفاوت دور العقلانية في التيار الإصلاحي عنه في العقلانية الأداتية أو العقلانية الغربية[1]. فمفهوم العقلانية عند منظّري التيار الإصلاحي هو مفهوم العقل الفلسفي ـ الإسلامي؛ إذ إنّ الشيخ جمال الدين الأفغاني كان يتمثّل هذه الفكرة في ردّه على الماديين ونقدهم، وكان يطرح نموذجًا عقلانيًا بإزاء الفلسفة المادية.

في هذا المجال المتعالي، كان تفسير العقل يتمّ عبر مقولات مختلفة تمامًا عن المقولات الخاصة بالعلم. كان الوجه الأصيل للعقل يتبلور في إطار وظيفة التحكيم العقلاني في تمييز الخطأ من الصواب. لم يكن «المعقول» يُحدَّد وفقًا للمعايير الموضوعية والتجريبية، وإنّما بحسب المدلول اللغوي، وقد سهّل ذلك كثيرًا مسألة المواجهة مع خطر العقلانية العلمية وفرضياتها المادية من منظار حماية المعايير المطلقة[2].

---

(1) الإصلاحية الإسلامية ـ وإن انفتحت على الفكر الغربي ـ ظلّت مشدودة إلى العقلانية الإسلامية: الكلامية «المعتزلية»، أو الاجتماعية الخلدونية، أو الفقهية الاجتهادية المقاصدية. (عبد الإله بلقزيز وآخرون، **حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2005م، ص280).

(2) هشام شرابي، **روشنفكران عرب وغرب**، مصدر سابق، ص38. وبشكل عام فإنّ كلام برهان غليون في هذا الصدد كلام مقبول من أنّ خطاب الإصلاح كان يضطلع بثلاث وظائف هي:

1 ـ إثبات الجوهر العقلاني للإسلام بإزاء الكلاسيكيين وأعداء التحديث معًا؛

2 ـ تأسيس علم العقائد على أسس عصرية، أي الأسس التي تنسجم مع المعطيات العصرية؛

3 ـ إصلاح التعليم لإعطاء فكرة «العقلانية» مجال التطوّر في أوسع إطار (برهان=

ومن هذا المنطلق شعر الشيخ الأفغاني بخطر النزعة التجديدية المتطرفة، إذ كان يخشى أن يؤدّي تقليد المسلمين للحضارة الغربية إلى تفريطهم برؤيتهم الكونية [الإسلامية]، ليعتاضوا بها الرؤية الكونية الغربية، وهو ما دفعه للنضال ضدّ الاستعمار السياسي والثقافي والفكري في آنٍ معًا. وكان يرفض بشدّة التفسير التجريبي الطبيعي للقرآن والمفاهيم الإسلامية؛ لهذا السبب كان يردّ على السيد أحمد خان (بطل الإصلاح في الهند) مذهبه في الإصلاح، ومأخذُه عليه هو أنّه كان يحاول تفسير القضايا الغيبية تفسيرًا طبيعيًا بذريعة العلم، وكان يعلّل الغيبيات والمعقولات تعليلًا محسوسًا وشهوديًا[1].

الفكر الإصلاحي والنهج الإحيائي

إذن، ربّما أمكن القول، بالنتيجة، إنّ العقل الإصلاحي هو عقل إحيائي نوعًا ما، يتطلّع إلى إحياء الدين، لكنّه إحياء يضع ظروف العصر الحديث وحياة الإنسان المعاصر ضمن اعتباراته، بما يفتح طريقًا عمليةً أمام الإنسان.

لقد عني الشيخ جمال الدين الأفغاني بمسألة إحياء الإسلام والقرآن، حين أكّد على أنّ الابتعاد عن هذين العنصرين هو أصل المشاكل الاجتماعية التي يعاني منها العالم الإسلامي: «كلّ مسلم مريض ودواؤه في القرآن»[2].

= غليون، خودآگاهي، نقد دروني فرهنگ وجامعه عرب، ترجمة: محمد مهدي خلجي، مجلة: نقد ونظر، قم، 2000م، ص90).

(1) انظر: محمد جواد صاحبي، انديشه اصلاحى در نهضتهاى اسلامى، مصدر سابق، ص86 ـ 87.

(2) هشام شرابي، روشنفكران عرب وغرب، مصدر سابق، ص34.

بعد رحيل الشيخ الأفغاني، وضع الشيخ محمد عبده قواعد للإحياء أكثر دقة وصرامة تمرّ بأربع مراحل هي، كما يُنقل عنه:

«**المرحلة الأولى في الإحياء**، عند الشيخ عبده، تحرير الفكر من أغلال (الاستدلال التقليدي)... و**المرحلة الثانية**، وضع فهم صحيح للدين، وقد شدّد في هذه المرحلة أيضًا على الرؤية دون العقيدة... ويفضي هذا التصوّر، بدوره، إلى **المرحلة الثالثة** التي أصبحت الفكرة الرئيسية للاتجاه الإصلاحي بالنسبة إلى جميع النواحي المرتبطة بالعقيدة الدينية، فإنّ القدرة الحقيقية لا تكمن في الأديان ولا في طابور الزعماء الدينيين؛ بل في القرآن الكريم والسنّة المطهرة. لقد استطاع الشيخ عبده بهذه الضربة أن يجرّد التيار الكلاسيكي المحافظ من أمضى سلاح... وكان يستثيره ليواجه جذوره العقائدية... **المرحلة الرابعة هي** خلق معيار عقلاني للتفسير، هو «معيار الملاحظة العقلانية للحقيقة الدينية»[1].

وفي كلّ الأحوال، ينبغي عدم الخلط بين التيار الإصلاحي من جهة وبين الإحياء السلفي والإحياء الأصولي من جهة أخرى، فالفارق الأهمّ الذي يميّز التيار الإصلاحي عن التيار الإحيائي يتمثّل في نمط العقلانية الإصلاحية والإحيائية. يقول المفكّر عبد الإله بلقزيز، وهو من المتابعين للمسيرة الفكرية العربية المعاصرة، في معرض تمييزه بين التيار الإصلاحي والخطاب الإحيائي:

«تستند العقلانية الإصلاحية في فكرها إلى المعتزلة وابن رشد وابن خلدون وابن حزم والشاطبي؛ فيما يستند التيار الإحيائي إلى الأشاعرة والغزالي وابن تيمية وابن قيّم الجوزية وأبي الأعلى

---

(1) المصدر نفسه، ص45.

المودودي و... إلخ. وتدعو الأولى إلى التعاطي مع الفكر الغربي بعقل منفتح والاقتباس منه، فيما لا يرى تيار الإحياء في الفكر الغربي سوى أنّه شرّ مستطير وإلحاد وتدمير للقيم. أمّا المسألة الثالثة فهي أنّ التيار الإصلاحي يعبّر عن معارضته للّيبرالية في بعض القضايا الخلافية بأسلوب متوازن ومعتدل، بينما يترجم تيار الإحياء معارضته للّيبراليين عبر مفاهيم القتال وسفك الدماء. وجملة القول: إنّ تيار الإصلاح يدعو إلى التقدّم والتطوّر، ويؤكّد على المصالحة بين الأنا والآخر، لكنّ تيار الإحياء يصرّ على الدفاع عن الهوية على حساب الآخر»[1].

مسألة أخرى ربّما تحوز على الاهتمام هي عقيدة العرفان والتصوّف عند الإصلاحيين، فعلى الرغم من مآخذهم على التيار الصوفي ـ لا سيّما في العالم العربي ـ إلّا أنّهم يميلون إلى ذلك النمط العرفاني والروحاني الذي لا يعطّل حياة الإنسان ومسؤولياته في الحياة الدنيا، ويؤكّدون عليه، ويدخل في هذا السياق الإشكالات التي طرحها الشيخ عبده وآخرون على تصوّف ابن عربي، ووصفهم هذا التصوّف بأنّه كان مدعاة لانحطاط القيم الأخلاقية عند المسلمين:

«أسباب عديدة جعلت الشيخ عبده ينظر إلى الحكمة العرفانية لبعض المتصوّفة من أمثال ابن عربي على أنّها مفسدة للناس قاطبة ـ على الرغم من الإعجاب الذي كان يكنّه لمبادئ الفلسفة والأخلاق العرفانية في مدرسة الشيخ درويش والشيخ جمال الدين الأفغاني ـ، حتى إنّه لم يسمح في أواخر عمره عندما كان رئيس اللجنة الخاصة

(1) عبد الإله بلقزيز وآخرون، **حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر**، مصدر سابق، ص279.

بنشر التراث الثقافي والأدبي العربي بإصدار كتاب الفتوحات المكية لابن عربي[1].

على أنّه في موضع آخر يشيد بالمتصوّفة وأهميّتهم ويدافع عنهم قائلًا:

ما من أمّة بلغت ما بلغه المتصوّفة في علم الأخلاق وتهذيب النفس... وبضمور هذه الشريحة وزوالها فقدنا الدين... ويعزى ما ابتلي به المتصوّفة إلى ظلم الفقهاء واتّباع الأمراء فتاوى الفقهاء بحقّهم[2].

ربّما كان الشيخ عبده متأثّرًا في رأيه هذا بالإمام الغزالي الذي كان يدعو إلى خلق توازن بين التجربة الذاتية والشريعة والنظام العقلي:

الدين الكامل عنده [الإمام الغزالي] هو مجموع العقل والبرهان والاعتقاد والفكر والضمير، فإذا اكتفى أيّ دين بأحد هذه الأعمدة سقطت البقية، ومن المستبعد أن يبقى قائمًا بعد ذلك[3].

وينقل عن الشيخ جمال الدين الأفغاني أنّه كان من أهل «الذوق» [العرفاني]؛ إذ كان يستعين بالمباحث العرفانية والفلسفية والأخلاقية والاجتماعية في تفسير القرآن[4].

ومن المفيد هنا التأكيد على ملاحظة وهي، قد لا يعتبر التيار الإصلاحي نفسه تيارًا صوفيًّا (عنيتُ التصوّف العربي)، غير أنّ ثمّة

---

(1) حميد عنايت، **سيرى در انديشه سياسى عرب**، مصدر سابق، ص146 ـ 147.

(2) محمد عبده، **الأعمال الكاملة**، تحقيق وتقديم: محمد عمارة، نشر دار الشروق، القاهرة، ص530، نقلًا عن: برهان غليون، **«خودآگاهي، نقد دروني فرهنگ وجامعه عرب»**، مصدر سابق، ص90.

(3) برهان غليون، المصدر نفسه، ص91.

(4) حميد عنايت، **سيرى در انديشه سياسى عرب**، مصدر سابق، ص118.

تيارات صوفية، بالأخصّ تلك التي لها حضور في الساحة الاجتماعية، تحسب نفسها على التيار الإصلاحي الاجتماعي، ويبرز هنا التيار الصوفي السنوسي، الذي حقّق استقلال ليبيا، كأحد التيارات الصوفية الجديرة بالاهتمام. على أنّ التيار الصوفي في العالم العربي قد أكّد على فكرة الإحياء وكذلك على العقلانية الفلسفية[1]، فضلًا عن اهتمامه، كما في حالة التيار السنوسي، بالنهضة الاجتماعية والحركات السياسية، فأحدث تحوّلات في النُّظُم السياسية في البلدان العربية.

عنصرٌ، أو قل، هاجس آخر مطروح على طاولة التيار الإصلاحي ويُعبّر عنه بطرق مختلفة وهو الحضارة والأدبيات الحضارية[2]، بمعنى آخر، إنّ التيار الإصلاحي، من زاوية اجتماعية خلدونية، كان بصدد إحياء وتطبيق الأفكار الاجتماعية لابن خلدون في العالم الإسلامي. وفي ردّه على مقالة إرنست رينان حول الحضارة الإسلامية والتاريخ الإسلامي، يقول الشيخ جمال الدين الأفغاني:

في الحقيقة، أوافق الأستاذ رينان رأيه بأنّ الإسلام ليس عقبة أمام بلوغ الحضارة... لا يخفى على أحد كيف بدأ العرب عندما

---

(1) معلوم أنّ المقصود بمقولة العقلانية ليس أولئك المتصوّفة الذين يؤمنون بالعرفان العملي فحسب، والذين هم من أهل السير والسلوك إلى الله والذين ينشغلون بالذكر في الفرق الصوفية، بل المقصود هو التيار التقليدي العرفاني في العالم العربي، الذي مضافًا إلى الجوانب الصوفية، يؤمن بمسألة العقلانية الفلسفية مثل عبد الحليم محمود.

(2) أحيانًا يشير لفظ الحضارة في أدبيات المصلحين إلى الإنجازات الحضارية مثل العلوم والصناعة؛ لكن، وبشكل عام، تعدّ مسألة القاعدة أو الانطباع الحضاري والرؤية الدنيوية الشاملة لعرض فاعل للفكر الإسلامي في مرحلة التطبيق، أمرًا مهمًّا جديراً بالاهتمام في خطاب المصلحين.

كانوا في ذروة البربرية والوحشية بطيّ آفاق النهضة الفكرية والفلسفية بأقصى سرعة بعد ظهور الإسلام، سرعة لا تضاهيها إلّا سرعتهم في الفتوحات الإسلامية وقوة اندفاعهم في البلدان. لقد استطاعوا في مدة لا تتجاوز قرنًا واحدًا أن يسخّروا جميع علوم اليونان والفرس وهم الذين لم يعرفوا بين ظهرانيهم ولقرون طويلة أيّ تطوّر أو رقيّ أو كمال. لقد بلغ العرب المسلمون شأوًا بعيدًا من الكمال والتقدّم في العلوم، فكانت حدود مملكتهم من شبه الجزيرة العربية حتى ذرى جبال الهملايا في الشرق، وسلسلة جبال البيرينيه في الغرب... وكان الأسهل بالنسبة إلى الأوروبيين أن يبحثوا ويتأمّلوا الكنوز العلمية الدفينة في هاتين المدينتين (روما وبيزنطة)، لكنّهم لم يعيروها أيّ اهتمام طوال الفترة التي كانت ذرى جبال البيرينيه تشعّ بأنوار الحضارة الإسلامية، وكان العرب المسلمون يحملون مشاعل العلم المنيرة وكنوز المعرفة النفيسة في تلك البقعة من العالم[1].

ولا يخفى أنّك لن تجد اليوم في المجتمع العربي شخصيات أو أبطالًا للإصلاح تحاكي الشيخ جمال الدين الأفغاني أو الشيخ محمد عبده أو عبد الرحمن الكواكبي، طبعًا لا تخلو دول مثل مصر وسورية والجزائر وتونس والمغرب من دعاة للإصلاح، ولكن مع ذلك لا يرقى أيّ منهم إلى منزلة الأفغاني وعبده والكواكبي، إذ لم يستطيعوا أن يتركوا التأثير نفسه، كما فعل أولئك، في الحقلين السياسي والاجتماعي[2]. ولكن مع ذلك لا ينبغي أن يساورنا الشك في استمرار حضور روح التيار الإصلاحي والفكر الإصلاحي في

(1) محمد جواد صاحبي، **انديشه اصلاحى در نهضت هاى اسلامى**، مصدر سابق، ص97 ـ 99.

(2) المصدر نفسه، ص165.

العالمين الإسلامي والعربي، وأنّ التيارات التنويرية العربية وكذلك التيارات الفكرية السياسية في تعاطيها مع موضوعة «الحداثة» تستلهم من خطاب الإصلاح. يقول برهان غليون في هذا الشأن:

من بين جميع النشاطات والجهود الجبارة والعديدة للنخب المثقفة والسياسية في تلك الفترة، تخلّدت نشاطات الإصلاحيين وجهودهم إذ ما تزال وحدها مصدر إلهام وتحفيز لمثقفي عصرنا، وأنّ نقاشاتهم وأسئلتهم تُبعث من جديد مع محاولات هؤلاء المثقفين نفخ روح الإبداع في الوعي العربي[1].

في شرحه هذه المسألة واستعراض النتائج التي تمخّض عنها خطاب الإصلاح، يشير غليون إلى الصراع بين السلفيين من جهة وبين الحداثويين من جهة ثانية، مؤكدًا على النهج الاعتدالي للإصلاح في نموذج الشيخ عبده وإحيائه وموصيًا بتبنّيه للعبور من هذا التحدّي[2].

ليس تيار الإصلاح على استمراريّته بخالٍ من الإشكالات أو النواقص[3]، وهو ما دفع الجيل اللاحق لهذا التيار إلى بذل الجهود

---

(1) برهان غليون، «خودآگاهي، نقد دروني فرهنگ وجامعه عرب»، مصدر سابق، ص101.

(2) المصدر نفسه، ص107.

(3) يقول المفكر الإيراني حميد عنايت في هذا الصدد: «يمكن أن نستشفّ من هذه الرسالة سبب فشل حركة التجديد السنّية، بخلاف الحركة البروتستانتية التي لطالما أثنى الأفغاني عليها، في إحداث تغيير جذري في الفكر الديني، وقد تجلّت آثارها بشكل أوضح في السلوك السياسي للسنّة. ولعلّ سبب هذا القصور يرجع إلى الاشتغال المفرط للزعماء السياسيين المجدّدين بالسياسة، وخاصة محاربة الاستعمار. لا شكّ في أنّ نظرة المستنيرين المسلمين إلى مسألة محاربة المستعمرين والسعي لتحقيق الاستقلال والحرية كأنّها الفريضة الأكبر التي تقع=

لتجاوزها، أو تفسيرها ونفض غبار الغموض والإبهام عنها. وفي هذا الخضمّ، حاول التيار الإصلاحي العربي الحديث والذي ضمّ مختلف الشخصيات أن يطرح، في ضوء تاريخ التيار الأم، طريقًا أكثر إتقانًا وفاعلية، وأن يمهّد طريق التنمية الإسلامية التجديدية الشاق.

= على عاتق المسلمين، من هنا وجد الزعماء المجدّدون أنفسهم مضطرّين للعمل بهذه الفريضة وتقديمها على سائر الأهداف الأخرى، وكان من نتائج إعطاء الأولوية للقضايا السياسية تراجع موقع المباحث الرئيسية ذات الصلة بطبيعة العلاقة بين الدين والمجتمع والأسس الفلسفية للفكر الديني في خارطة اهتمام المجدّدين، فانعكس ذلك اختزالًا واستعجالًا على دائرة الحديث والكتابة، وهو ما يتجلّى بوضوح في رسالة «حقيقة المذهب النيچري». (حميد عنايت، **سيرى در انديشه سياسى عرب**، مصدر سابق، ص97 ـ 98 و138). بدوره، يوجّه هشام شرابي نقدًا إلى تيار الإصلاح والإشكالات التي كان يعانيها، حيث يصف حالته من زاوية ميثودولوجية أنّه في سعيه لتقديم وعي عقلاني متّسق عن الواقع الاجتماعي كان يعاني فقرًا شديدًا في الإمكانات، وكانت تنقصه القدرة اللازمة للنقد البنّاء. (انظر: هشام شرابي، **روشنفكران عرب وغرب**، مصدر سابق، ص43 و59).

وينحو عبد الإله بلقزيز المنحى نفسه في نقده تيار الإصلاح حيث يشير إلى قربه من التيار الليبرالي مستعرضًا الأدلة على النحو التالي: «لم تتوقف المساهمة العقلانية للإصلاحية الإسلامية عند حدود إعادة بعث الصلة بابن خلدون «مع أحمد بن أبي الضياف» والإمام الشاطبي «محمد عبده ومحمد بلحسن الحجوي وعلال الفاسي» وابن رشد «خير الدين التونسي»؛ بل تخطت ذلك إلى توطين ـ بل تأصيل ـ بعض موضوعات الفكر الليبرالي الأوروبي نفسه على تواضع صلة الإصلاحيين به. تشهد على ذلك عنايتها بمسألة الدولة الوطنية الحديثة، ودفاعها عن المدنية العصرية وعن وجوب الانفتاح على ثمراتها والانتهال منها، وسعيها في تقديم رؤية حديثة عن الإسلام تصالح بينه وبين العصر، بين الإيمان والعلم، وتتخطى الفهم النصي الجامد لتعاليمه خارج مقتضيات المكان والزمان». (عبد الإله بلقزيز وآخرون، **حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر**، مصدر سابق، ص278 ـ 279).

الفكر الإصلاحي المعاصر

قد عرضنا بالذكر في ما سبق بأنّه على الرغم من اتّخاذ التيار الإصلاحي وجهة التيارات السلفية (محمد رشيد رضا مثلًا) تارة، ووجهة التيارات العلمانية تارة أخرى، بيد أنّ الفكر الإصلاحي ظلّ محافظًا على حضور قوي وجادّ في مختلف التيارات لا سيّما في ميدان الفكر العربي المعاصر، وفي خضمّ هذا النقاش المحتدم، تتعالى اليوم أصوات الكثير ممّن يعتقدون بأنّ المخرج الأنسب من هذه الأوضاع المعقدة التي خلقتها عملية التجديد هو تبنّي حركة إصلاحية معتدلة. وإنّنا نجد في الوقت الحاضر أنّ الأفكار الإصلاحية تتجلّى ضمن الإطار والرسالة الإصلاحية نفسيهما ولكن تحت عناوين ومسمّيات أخرى من جملتها التيار الصوفي الكلاسيكي الذي يتباين ظاهره عن التيار الإصلاحي، لكنّه ينطوي على العديد من الخصائص التي يحملها هذا الأخير في تعاطيه مع الحداثة. وكذا الحال مع التيار اليساري الإسلامي الذي اشتهر بهذا الاسم، بينما هو، في الحقيقة، تيار إصلاحي يشدّد على مفهوم العمل الاجتماعي والإجراءات الموضوعية والحضارية. طبعًا، ثمّة من يحسبون أنفسهم إصلاحيين «بالمعنى العام»، على سبيل المثال، الرشديّون الجدد الذين يسعون إلى إحياء الفكر العقلاني لحلّ أزمة العقلانية في المذهب الأشعري بطريقة أو بأخرى، أو أولئك الذين يسعون إلى توظيف الفقه لحلّ المشاكل المعاصرة (يوسف القرضاوي مثلًا) فهم يجدون أنفسهم من بعض النواحي أقرب إلى الفكر الإصلاحي، ومن نواحٍ أخرى أبعد عنه. ولكي يتحرّى الرشديون[1] الجدد العقلانية

---

(1) وهي حركة قامت في البلدان الغربية تحت اسم «إحياء ابن رشد» لإحياء العقلانية العربية. (انظر: **گفتگو با سيد حسين نصر**، صحيفة جام جم، 5/ 12/ 2004م).

فإنّهم يطلبون النمط العقلاني النقدي لا الإصلاحي. في حين أنّ ما يبحث عنه أمثال القرضاوي[1]، أو عبد المجيد الشرفي[2]، أو محمد

---

(1) يوسف القرضاوي: رجل دين مصري من مواليد 1926 حصل على شهادة الدكتوراه عن أطروحته الموسومة بـ«فقه الزكاة وأثره في المشكلات الاجتماعية» التي دوّنها في عام 1973. اعتقل في عام 1962 على أثر الاضطرابات والصدامات التي حدثت، وأودع السجن لعشرين شهرًا. يرى القرضاوي أنّ ثمّة صلة وثيقة بين الحياة والشريعة الإسلامية، وأنّ أيّ فصل بين الاثنين عبارة عن عملية فاشلة لا طائل من ورائها. (**عالم الرسالة**، العدد الأول، تشرين الثاني، 2000م، ص8).

للشيخ القرضاوي مؤلفات عدّة في مختلف الحقول، نذكر منها: «الإسلام والعلمانية وجهًا لوجه»، و«مركز المرأة في الحياة الإسلامية»، و«السياسة الشرعية»، و«غير المسلمين في المجتمع الإسلامي» و«الإيمان والحياة». ينسب القرضاوي للإسلام سبع خصوصيات من بينها: أنّه دين إلهي، إنساني، شمولي جامع، متوازن، واقعي، واضح، ثابت، متسامح. يأخذ القرضاوي على الذين ينظرون إلى الإسلام من بعد واحد ويتركون سائر الأبعاد، ويقول في هذا الخصوص: «يعرّف الكتّاب المعاصرون الإسلام على نحوين: فالبعض يرى أنّه دين جامد وغير مرن، فيما يركّز البعض الآخر على تسامحه ومداراته». ويشرح القرضاوي عبر أمثلة قرآنية عدّة بأنّه: **أوّلًا**، القبول بحاكمية الله لا يعني تقييد حريّة الإنسان، لأنّ على الإنسان، في نهاية المطاف، تقع مسؤولية فهم النصوص، وطبعًا في الأمور التي لم ينزل فيها نص، يتمّ اللجوء إلى الاستنباط البشري. ويطلق القرضاوي على هذا الجزء اسم منطقة العفو، والتي تشمل مساحات رحبة تركها الشارع المقدّس للإنسان ليجتهد برأيه، رأفة به ورحمة. (يوسف القرضاوي، **مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية**، القاهرة، مكتبة وهبة، ص152، نقلًا عن: يوسف القرضاوي، **شيخ من السلفية المجدّدة**، صحيفة إيران).

(2) عبد المجيد الشرفي: مفكّر تونسي ولد في عام 1942، يسعى إلى المحافظة على التراث الديني الخالد والجمع بين التراث والفكر الديني وبين القيم ومقتضيات العالم المعاصر. في مجال الدين والحداثة يسعى الشرفي إلى تقديم نموذج لتحديث الفكر الديني، وهو، بوصفه أحد الإبستمولوجيين، يعتقد أنّ الحداثة والعولمة ليست القدر الحتمي للإنسان، بما يعني أنّه لا يمكن إصدار أحكام=

سعيد رمضان البوطي وإن كان في بعض نتائجه قريبًا من الخطاب الإصلاحي، غير أنّهم في مقاربتهم الدينية يبتعدون عن هذا الخطاب عند معالجة مشكلة الحداثة.

إنّ محور دراستنا في هذا الكتاب سوف يكون التيار الإصلاحي الحضاري الذي تجسّد في آراء العديد من الشخصيات المؤثّرة في الفكر العربي من أمثال حسن حنفي (اليسار الإسلامي) ومالك بن نبي (خلدوني مغاربي)[1].

ليس ابتداعًا أن ينتمي اليساري الإسلامي أو الخلدوني المغاربي

= مطلقة في هذا الموضوع. من هنا، فإنّه من خلال الانخراط الواعي في تينك الظاهرتين وما شابههما يمكن لجم اندفاعهما، وفي إطار هذه الرؤية سوف يتاح لنا عبر الاستيلاد الحضاري والاستفادة القصوى من العلوم التقنية والاتصالات والحرية وحقوق الإنسان فحسب أن نحافظ على الدين والثقافة والتراث وفي خطوة لاحقة عولمته، وفي الوقت نفسه استبقاء الإسلام المحمدي الأصيل عبر إعادة قراءته وتفسيره ورفع الصبغة التاريخية عنه ورفض الآليات التي لا تتلاءم مع هذا العصر. (**المسلمون في عالم عدائي**، مؤتمر الإسلام والسلام العالمي).

ليس النهج الذي يطرحه شرفي هو «أسلمة الحداثة» بل «تحديث الإسلام»، وهو يعتقد أنّ مشروع تحديث الفكر الديني وإعادة رسم خارطة المنظومة الفقهية لا يهدّم أيّ ركن من أركان الدين، وإنّ الدين، في الحقيقة، لم يفقد فاعليته، وعلى هذا الأساس، فإنّه من أجل الحفاظ على فاعلية الدين والتديّن واستمراريّتهما، لا مناص من مبارحة جميع التراكيب والنتاجات البشرية التي تعنى بالإشكال التاريخي للدين وذلك لتحقيق مصلحة الدين. (عبد المجيد شرفي، **عصرى سازى انديشه دينى**، ترجمة: محمد أمجد، منشورات ناقد، طهران، 2003م، ص11 ـ 115، نقلًا عن: عبد المجيد شرفي، **تحديث الدين من الداخل**، صحيفة إيران).

(1) سليمان الخطيب، **فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي: دراسة إسلامية في ضوء الواقع المعاصر**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، 1993م؛ كذلك انظر: فهمي جدعان، **أسس التقدّم عند مفكري الإسلام في العصر الحديث**.

إلى مدرسة الإصلاح، فحسن حنفي وأتباع المدرسة الخلدونية ينسبون أفكارهم إلى الفكر والخطاب الإصلاحيَّين، ويؤيّدهم في ذلك المفكّرون المؤرّخون للتيار الفكري الذين صنَّفوا التيارات الفكرية والمستنيرين في العالم العربي، حيث يصنّفون هذين الاثنين في خانة الخطاب الإصلاحي.

علي محافظة، أستاذ مادة التاريخ في الجامعة الأردنية، في معرض رصده الحركة الفكرية في العالم العربي يقدّم تصنيفًا في هذا المجال يضع فيه مالك بن نبي ضمن التيارات الإصلاحية إلى جانب حسن حنفي، من جهة، وشكيب أرسلان (1871 ـ 1946م) الذي كان يدافع في دعوته الإصلاحية عن فكرة مطابقة الإسلام مع الحضارات الحديثة، وكذلك عبد الحميد بن باديس (1887 ـ 1940م) المتأثّر بآراء الشيخ جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، وكان يعتبرهم جميعًا من رموز الإصلاح[1].

---

(1) ويكتب محافظة عن حسن حنفي وآرائه قائلًا: «يمثّل حسن حنفي في مؤلفاته اتجاهًا عقلانيًّا تنويريًّا جديدًا «اليسار الإسلامي». فقد حاول اتّباع المنهجيّة العلمية الغربية في تفسير نصوص الكتاب المقدس «العهد القديم والعهد الجديد» وإخضاع القرآن الكريم والسنّة النبوية والتراث الفقهي لهذه المنهجية. ويرى أنّ علم الكلام عند المسلمين القدامى هو «تاريخ الأهواء والأغراض والمصالح، أكثر من كونه تاريخًا للعقل». ويؤمن بإمكانية العقل «تنظير كلّ شيء وإن شئنا تبرير كلّ شيء. هو آلة يمكن استخدامها في كلّ اتجاه». وينتقد حنفي الفكر العربي ويصفه بالبعد عن الواقع، والإنشاء والتكرار لا الإبداع، والتجميع لا التحليل، ومن حيث المنهج يعنى بالغيبيات لا الوقائع، وبالمقدسات التي ليست موضوعات للبحث، وبالمنهج النازل لا الصاعد، وغياب المؤسسات وتشخيصها لا استقلالها، والرجوع إلى الماضي كهدف لا كوسيلة، وتثبيت الحاضر لا تحريكه، والسبق نحو المستقبل، دون الإعداد له. (علي محافظة، **التيارات العقلانية والتنوير في الفكر العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2005م، ص232 و233).

يوضّح حنفي موقفه من التيار الإصلاحي وخطاب الشيخ جمال الدين الأفغاني بالقول:

أهمّ تيار سوف يظهر في الحياة الاجتماعية في البلدان ما بعد الأصولية هو إسلام الوعي، تيار يؤمن بالتعدّدية الحزبية ويعترف بالآخر من الناحية القانونية والنظرية، كما يؤمن بالنهج الديمقراطي. تشكيل الحكومة من منظار الإسلام الواعي سيكون على أساس آراء الشعب وعبر صناديق الاقتراع. هذا الأسلوب العملي في المجتمع هو الأفضل والأصوب مقارنة بأسلوب الحركات السريّة (التي تعتمد البندقية كحلّ وحيد). طبيعة علاقتنا بالماضي يجب أن تتقوّم بالرجوع إلى الجذور ونقدها وإصلاحها. هذا الأسلوب في العمل يستدعي الاستعانة بآراء الفلاسفة سيّما عقلانية «ابن رشد» والمباحث الكلامية لـ«المعتزلة»، ويجب اختيار المدرسة الفقهية التي تقوم على مصالح الجماهير، لأنّ المصلحة العامة هي أساس التشريع. لقد وجد هذا المبدأ تطبيقًا له في آراء ونهج المدرسة الفقهية «المالكية» و«الطوفية». كما حظيت محاربة الاستعمار بأهمية خاصة في نهج المتصوّفة وسلوكهم. إنّ مناهج الإصلاحيين منذ عصر الشيخ جمال الدين الأفغاني حتى سيد قطب الأول (أي قبل أن يودع السجن ويؤلف كتابه «المعالم» وتطرأ على نهجه الفكري سلسلة من التحوّلات باتجاه التشدّد والدوغمائية) هي مناهج مقبولة[1].

وفي كتابه الذي صدر بمناسبة الذكرى المئوية لوفاة الشيخ جمال الدين الأفغاني، استعرض حسن حنفي أبرز الخصائص التي كان المحتفى به يتميّز بها:

---

(1) حسن حنفي، ميراث فلسفى ما: بررسى انديشه هاى چپ ملهبى عرب، ترجمة: فاطمة گواراني، نشر يادآوران، طهران، 2001م، ص142.

1 ـ شجاعة نقد القدماء وردّ كلّ تقليد في الاجتهاد؛

2 ـ تحويل القرآن الكريم إلى تجارب شخصية واجتماعية والعناية بالقوانين التاريخية التي يزخر بها لدرجة صفّر معها المسافة بين الوحي والواقع[1]،

3 ـ الدفاع عن أصالة الأمة الإسلامية ودورها في العلم والحضارة،

4 ـ إدراك خطر الاستعمار والاستبداد بوصفهما أوّل خطر في الداخل والخارج،

5 ـ الشروع من الواقع والانتهاء إلى النصّ[2]،

6 ـ تفجير ثورة عربية،

---

(1) «فالقرآن خلاصة تجربة البشر كما يرويها في قصص الأنبياء، وكما يصوغها في بعض القوانين مثل: ﴿...إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾، ﴿...وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾، وبالتالي ساهم الأفغاني في بلورة فلسفة في التاريخ ما زالت ناقصة في تراثنا الفلسفي القديم. وحاول التعرّف على سنن الله في الكون ووضع الآية في التاريخ وتحقيب دوراتها. . . . واستعمل الأفغاني الآيات استعمالًا حرًّا بحيث تعبّر أدبيًّا وفكريًّا عن أحوال العصر. إنّ عظمة الوحي في أنّه يعبّر عن خلاصة تجارب البشر، وإعجاز آياته أنّها صياغات ثابتة لقوانين التاريخ. فالوحي واقع يتحرّك، وتاريخ يسير، والواقع وحي يتحقّق ويتراكم في التاريخ. إنّ الوحي علم الله والتاريخ إرادته». (انظر: حسن حنفي، **جمال الدين الأفغاني**، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، 1998م، ص198).

(2) لم يكن الأفغاني نصيًّا، يبدأ من النص إلى الواقع، بل كان واقعيًّا يبدأ من الواقع إلى النص... والواقع هو أساس النص ومصدره كما هو معروف في أسباب النزول. الواقع يسأل والوحي يجيب. والواقع يتغير والشرع يتغير معه طبقًا للقدرة كما هو معروف في الناسخ والمنسوخ. والواقع في النهاية لفظ قرآني يصف صدق الوعيد ﴿إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ لَوَٰقِعٌ﴾ وهو أحد أسماء يوم القيامة في الواقعة». (انظر: المصدر نفسه، ص199).

7 ـ الدعوة إلى المجد والعزّة،

8 ـ الفصل بين الدين ورجال الدين[1].

طبعًا استعراض حسن حنفي لمزايا الشيخ الأفغاني لا يعني التأييد التام له، فهو يرى أنّ ما قام به الأفغاني في الظروف الزمنية التي أحاطت به وقتذاك كانت أفضل ما يمكن عمله، أمّا في عالم اليوم وبعد الشيخ الأفغاني فينبغي تحديث مبادئه بشكل تام لتأخذ طابع المعاصرة، وكذلك رفع النواقص التي كانت تعانيها والتي من جملتها:

1 ـ استكمال الجوانب النظرية،

2 ـ التأكيد على الدين بالتزامن مع التوجّه نحو العلم والصناعة،

3 ـ الاستنتاج بعدم كفاية الأخلاق وحدها في خلق نظام قانوني وسياسي،

4 ـ السعي لبلوغ تحديات فكرية جديدة في العصر الجديد تختلف عن عصر الشيخ الأفغاني،

---

(1) المصدر نفسه، ص197 ـ 200. «إنّ الشعوب الآن تعي مصالحها، وانتهت مرحلة اليقظة، ولكنّها تبحث الآن عن وسائل التحقيق وطرق العمل، ومناهج التفكير، وأنواع جديدة من الخطاب السياسي والثقافي. فهل يستطيع الأفغاني بعد مئة عام أن يُبعث من جديد في أحفاده، وتعاد صياغته بحيث تعود إلى حركة الإصلاح حيويتها الأولى من أجل تجاوز الاستقطاب الحالي بين الخطابين السلفي والعلماني، وحشد الجماهير بثقافة جديدة، وتقوية الدولة برؤية جديدة لدورها في الداخل والخارج، وإكمال المشروع الإصلاحي التحرري الوطني المتحد مع المشروع التحرري القومي من أجل النهوض بالإصلاح بعد كبوته وإقالة حركة التحرّر الوطني بعد عثرتها، وإدخال هذا الجيل كله من جديد داخل حركة التاريخ». (المصدر نفسه، ص201 ـ 206).

5 ـ اكتشاف الغرب ليس كقدوة في التقدّم، بل كموضوع جدير بالدراسة والبحث،

6 ـ التأكيد على دور النخب العلمية والثقافية إلى جانب الاهتمام بالجوانب السياسية،

7 ـ التحوّل عن نهج الخطابة إلى نهج البحث والبرهان والعلم،

8 ـ عدم الاكتفاء بذكر الينبغيات والاهتمام بالحقائق الاجتماعية من حيث «إنّ الوحي ليس فقط مثالًا بل واقعًا ولا يصف فقط ما ينبغي أن يكون بل أيضًا ما هو كائن».

علاقة اليسار الإسلامي بالتيار الإصلاحي العربي المعاصر

ليس اليسار الإسلامي تيارًا في مواجهة تيار الإصلاح بل تفسيرًا يساريًّا عن الروح العملانية والواقعية للتيار الإصلاحي. يقول حنفي في هذا:

إحدى نتائج النشاط العقلي لتراثنا هي نظرة أسلافنا إلى الحكمة من حيث إنّها أفضل من سائر الأمور، وأنّ الفضائل النظرية أكرم من الفضائل العملية. وقد احتفظ الفكر والتمحيص لنفسهما بمكانة خاصة في الفضائل النظرية، فيما لم تكن للعمل والإنتاج أيّ قيمة في الفضائل العملية. بالنسبة إلى العلوم، استأثر علم اللاهوت والمنطق والرياضيات بمنزلة كبيرة، أمّا الأخلاق والسياسة وعلم الجمال وهي متفرعة من العلوم العملية فكان يُنظر إليها نظرة دونية. وبهذه النظرة إلى العلوم كان النبي يوصف بأنّه حكيم ومفكر وفيلسوف، أعني، أنّه كان يُعرف كمفكر أكثر من كونه مجاهدًا ومؤسسًا لنهضة اجتماعية وزعيمًا سياسيًّا. وفي الغرب حدث العكس، إذ أولت الأيديولوجيا الماركسية جلّ اهتمامها للعمل والإنتاج أكثر من اهتمامها بالفكر،

واستندت إلى موضوعين رئيسيين بالاتكاء إلى نظرة تاريخية خاصّة هما: مرحلة التفسير ومرحلة التغيير. أمّا نحن فقد ورثنا مفهوم الفكرة والعمل عن تراثنا، وعلى الرغم من جهود المصلحين في المجتمعات الإسلامية في الارتقاء بمكانة العمل والإعلاء من شأنه؛ لكنّهم، مع ذلك، لم يفلحوا في التأثير على الواقع السائد[1].

لم تنعكس كلّ الأفكار الإصلاحية دفعة واحدة عند جميع المفكرين الإصلاحيين الجدد، فقد اختصّ كلّ واحد منهم بمنحى خاص في هذا التيار الفكري، مثلًا ابن باديس ركز على العلم، ومالك بن نبي على الحضارة وإصلاح المجتمع الإسلامي، وعلال الفاسي (1908 ـ 1974م) على العقل والحرية والتقدّم أمّا حسن حنفي فقد اتّبع أسلوبًا جديدًا عندما انبرى إلى تقنين النظرة الواقعية والراهنة في الفكر الديني[2] والإصلاح الحضاري[3].

---

(1) حسن حنفي، **ميراث فلسفى ما: بررسى انديشه هاى چپ مذهبى عرب**، مصدر سابق، ص58 ـ 59.

(2) يحاول المفكر المغربي إدريس هاني في أحد كتبه أن يناقش بأسلوب علمي الخطابين الرئيسيين اللذين يشغلان العالم العربي، فيقول عن حسن حنفي وأفكاره التي تعنى بالراهن: «إنّ حاجة العصر تفرض شروطها على التراث. ليس التراث إذن هو غاية مشروع حنفي، ولا إحياؤه هو الهمّ الذي يشغل باله، بقدر ما هو منكبّ على أسئلة الحاضر وحاجاته. بهذا المعنى ليس البحث في التراث إلّا مقدمة الواجب لرهانات تسكن حاضرنا. التراث مبدأ والحاضر غاية: التراث هو نقطة البداية كمسؤولية ثقافية وقومية، والتجديد هو إعادة تفسير التراث طبقًا لحاجات العصر، فالقديم يبزّ الجديد، والأصالة في تطوير الواقع والتراث ليس قيمة في ذاته إلّا بقدر ما يعطي من نظرية علمية في تفسير الواقع والعمل على تطويره». (إدريس هاني، **خرائط أيديولوجية ممزقة**، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، 2006م، ص256).

(3) عبد الإله بلقزيز وآخرون، **حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر**، مصدر سابق، ص230 ـ 232.

ومن المهمّ أن نلاحظ أنّ ما كان يعظم في نفس ابن نبي لم يكن يعظم بالمقدار نفسه في نفس حسن حنفي، عدا ذلك، كان كلاهما يركزان على الفكر الحضاري، كنتيجة لتأثّرهما بالتيار الإصلاحي، وقد عزما على إحياء الحضارة الإسلامية الجديدة، ولكن دون أن يعني ذلك أنّها كانت هاجسهما الوحيد، أو أنّ آراءهما كانت متطابقة في هذه المسألة، بل إنّ ما نريد قوله هو أنّ اهتمامهما الخاصّ بموضوع الحضارة هو لجهة كونها من الأفكار الإصلاحية، وقد أثرَوها بدراسات مختلفة جديرة بالاهتمام. وبالمثل، ينبغي أن لا نتصوّر بأنّ الفكر الحضاري كان حكرًا على هذين المفكّرين، فثمة كثير من المفكّرين في العالم العربي ممّن يحمل أفكارًا إصلاحية وتشكل المقاربة الحضارية شغله الشاغل، منهم، مثلًا، علّال الفاسي. أساسًا، لم تشهد الموضوعات الحضارية إقبالًا وشيوعًا في العالم العربي إلّا في فترات متأخرة، وذلك على العكس من العالم الغربي الذي اجتاز تلك الموضوعات منذ زمن ودخل في عصر ما بعد الحداثة. ومن هذه الدراسات التي لاقت إقبالًا في البلاد العربية نذكر هنا: «الدين والحضارة الإنسانية» محمد البهي (1964م)[1]، «النقد الذاتي» علّال الفاسي (1965م)، «في معركة

---

(1) الدكتور محمد البهي وزير الأوقاف المصري الأسبق أحد مفكري الإسلام في العصر الحديث، دعا إلى الإصلاح الديني بالعودة للأصول، وتتبع نشأة الفكر الإسلامي منذ بدايته حتى الوقت المعاصر مقارنًا بينه وبين غيره من المذاهب الفكرية، متصديًا للأفكار الهدامة وفاضحًا الاستعمار ودوره في المجتمعات الإسلامية. وقد ترك البهي ثروة غنية من المؤلفات التي أثرت الفكر الإسلامي والمكتبة الإسلامية كان أكثرها أهمية كتابه: **«الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي»**، الذي كان له الفضل في التعريف به كمفكر إسلامي في الأوساط العربية والإسلامية.

الحضارة: دراسة في ماهية الحضارة وأحوالها وفي الواقع الحضاري» قسطنطين زريق (1964م)، «الحضارة: دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها» حسين مؤنس (1977م). وزد على ذلك المؤلّفات التي تتناول الحضارة الغربية والتي صدرت بعد سيد قطب من قبيل: «الإسلام والحضارة الغربية» محمد محمد حسين (1965م)، «جاهلية القرن العشرين» محمد قطب (1965م)، «الإسلام والحضارة» أنور الجندي (1966م)[1].

لعلّنا لسنا في حاجة إلى التأكيد هنا على أنّ الحديث عن الحضارة في الفكر العربي لم يكن من زاوية واحدة، فكلٌ قد تناول الموضوع من زاويته الخاصّة، لذا، فمن الطبيعي أن تتباين رؤية التيار الأصولي للحضارة عن رؤية التيار الإصلاحي[2]، وأن تتباين كذلك أساليبهما في إحياء الحضارة، فضلًا عن مكانة العقلانية في هذين النموذجين.

من هنا، فإنّ اختيار الشخصيتين الإصلاحيتين في هذا المقال كان بسبب طرحهما خطابين نقديين مهمّين، وطبعًا، متباينين عن بعضهما، لتمهيد الطريق أمام فهم التيار الحضاري المعاصر في العالم العربي، وبالتالي تسهيل إمكانية الحوار معه.

ولا بدّ من أن نؤكّد هنا على أنّ الفكر الإصلاحي شيء والمصلح شيء آخر. فالشيخ جمال الدين الأفغاني كان يحمل فكرًا إصلاحيًا، وفي الوقت نفسه كان يمارس دورًا إصلاحيًا في العالم

(1) انظر: رضوان السيد، **اسلام سياسى معاصر در كشاكش هويت وتجدد**، مصدر سابق.

(2) انظر: أحمد الموصللي، **موسوعة الحركات الإسلامية في الوطن العربي وإيران وتركيا**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1383هـ، ص271.

المعاصر، وهو الدور الذي يمارسه هذان المفكّران، أعني حسن حنفي ومالك بن نبي، من حيث إنّهما لم يدخلا عالم السياسة والنضال، بل قل، إن شئت، كانا يتحاشيان، إلى حدّ ما، دخوله. لذلك، لا يجوز أن ننظر إليهما بوصفهما رمزَين لتيار الشيخ الأفغاني الإصلاحي في هذا العصر، بمعنى، أنّهما في بحوثهما الحضارية وإن كانا متأثّرين بالتيار الإصلاحي، لكنّهما ابتعدا في بعض المحطات عنه، إذ لربّما كانا أقرب إلى الخطاب الإصلاحي للشيخ محمد عبده - المحافظ بشكل عام - منهما إلى قراءة الشيخ الأفغاني ونهجه في الإصلاح.

1 - حسن حنفي[1]

لا شكّ في أنّ آراء حنفي في الميادين والقضايا المختلفة جديرة بالاهتمام والبحث، غير أنّنا سنركّز في مقالنا هذا على الأبعاد العملية والحضارية لتلك الآراء. وربّ قائل يقول: هل يحمل حنفي هاجس الحضارة في داخله أم لا؟ وللإجابة عن هذا السؤال لا بدّ من القول إنّ تصريحات حنفي تشي بوضوح عن طموحات حضارية في أفكاره وميل وافر نحو إحياء الحضارة الإسلامية. ويقول حنفي في ضرورة الاهتمام بآراء ابن خلدون في الحضارة التي ذكرها في مقدمته:

كنّا نتوقّع أن تأخذ آراء ابن خلدون التي طرحها في مقدّمته

---

(1) حسن حنفي: من مواليد مدينة القاهرة في عام 1935، حاصل على إجازة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة السوربون في فرنسا، وكانت أطروحته بعنوان «مناهج التفسير». صدرت له كتب عدة في مجالات عدّة تتعلّق بالدين والحضارة. يعدّ اليوم إحدى الشخصيات المؤثّرة في حقل الموضوعات التنويرية الجديدة في العالم العربي، إذ يتجلّى ذلك بوضوح في كتابه: «**من العقيدة إلى الثورة**».

طريقها إلى التطبيق. لقد تناول موضوع سقوط الحضارة الإسلامية وأسباب ذلك. يرى هذا المفكّر أنّ الحضارات تُبعث من جديد بعد أفولها وتنمو وتقوى، فباعتقاده أنّ الحضارة لا تفنى، فهي وإن اضمحلت وهزلت، لكنّها مع ذلك تظلّ تحافظ على أركانها لتُبعث من جديد في مرحلة لاحقة من مسيرتها التطورية وتبدأ حضارة جديدة مستفيدة من خزينها التاريخي. ويمكن لهذه الحضارة أن تستعين بتجارب الأمم الأخرى، كما يحثّ القرآن الكريم على ذلك في مسألة أخذ الدروس والعبر من الأمم السالفة. إنّنا نفخر بالحضارة الإسلامية، بيد أنّنا لسنا متسلّحين بوعي تاريخي لكي نضع أنفسنا في مسار التاريخ، فنحن غير واعين وعيًا عميقًا ومطلقًا بماضينا، ولا بالمرحلة الراهنة من تاريخنا... إنّنا إلى الآن لم نستطع، وللأسف، أن نسير في الطريق الذي رسمه لنا ابن خلدون وسار عليه. لقد بحث في أسباب انحلال الحضارة الإسلامية واضمحلالها.... يزعم الغرب أنّه الحضارة البشرية الوحيدة على مرّ التاريخ التي تسير على خطاه، غير أنّنا ما زلنا نعاني من عدم توظيف الأبعاد الإنسانية والتاريخية في تراثنا القديم في حياتنا وضميرنا[1].

ويرى حنفي أنّ وظيفة علم الكلام أيضًا هي الدفاع عن الحضارة. وفي كلمة له ألقاها في عام 1970 في مدينة لوفان تحت عنوان: «تحوّل علم الكلام إلى الأنثروبولوجيا»؛ قال: «إنّ تحوّل علم الكلام إلى الأنثروبولوجيا سيكون في نهاية المطاف بداية تحوّل الدين إلى أيديولوجيا، وهو ما نحتاج إليه». ثمّ تابع حنفي هذه الفكرة في كتابه «التراث والتجديد» مهاجمًا علم الكلام الكلاسيكي، حيث يرى أنّ

---

(1) حسن حنفي، ميراث فلسفى ما: بررسى انديشه هاى چپ مذهبى عرب، مصدر سابق، ص64 ـ 65.

مهمّة علم الكلام هي الدفاع دائمًا عن الحضارة ومهاجمة الأفكار المستوردة، وقد تجاوز هذا الهجوم اليوم حدود الفكر ليصل إلى الناس والثروات. إذن، يمكن الحفاظ على دور علم الكلام عبر استحداث تغييرات في عناصره للدفاع عن الحضارة وترسيخها والهجوم على الحضارات المعتدية، ولتكون هذه الخطوة مقدمة للدفاع عن الأرض والشعب والثروات، وإذا كان الأمر كذلك، فليس بغريب أن يؤمن الإنسان بالوحي، وأن يتعذّب من أجل الاستجابة لنداء الحقيقة والتعبير عن شوق الناس، وأن يُسجن ويضحي بنفسه، ويكون الإسلام العنصر الوحيد الذي يخلّصه من جميع أشكال العنف والعبودية، ليرسي دعائم السلام الداخلي[1].

حسن حنفي ونظرته الحضارية للدين

تسليط الضوء على النظرية الحضارية لحنفي يستدعي منّا الإشارة إلى مثلثه الفكري وموقفه من الجبهات الثلاث «الدين والغرب والواقع»:

1 ـ بالنسبة إلى موقفه من الدين [التراث القديم]، يرفض حنفي المقولات الثلاث: «التواصل» مع الدين، و«الانقطاع» عن الدين، و«الانتقاء» من الدين، ثمّ يطلق على موقفه هذا «إعادة البناء» والذي ينطوي، بحسب رأيه، على نوع من التواصل، لكنّه تواصل مختلف عمّا ينادي به الآخرون. بعد ذلك يشرح موقفه من الدين، مؤكّدًا ضرورة تطهير السنّة، ويلحّ على

(1) انظر: حسن حنفي، **التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1990م، ص134، نقلًا عن: عبد المجيد الشرفي، **اسلام ومدرنيته**، ترجمة: مهدي مهريزي، منظمة منشورات وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران، 2004م، ص60 ـ 61.

فصلها عن العوامل التاريخية لئلا يصطبغ كلّ شيء بصبغة قدسية باسم السنّة والدين. كما ينبغي، من وجهة نظره، الاهتمام بالدين بصورة متوازنة، بحيث يتمّ التركيز على الجوانب العقلانية بإزاء الشهودية والإشراقية، والجوانب الواقعية بإزاء الجوانب النصّية، وعلى الجوانب الاجتماعية بإزاء الجوانب الشخصية الفردية. وفي ظلّ هذه الظروف فقط يمكن الحديث عن التواصل.

2 ـ ثمّ يهمّ حنفي برسم الضلع الثاني في خطابه [الموقف من التراث الغربي]، فينتقد تعاطي المقولات الثلاث (التواصل، الانقطاع، الانتقاء) مع الغرب، ويؤكّد موقفه في تأسيس «علم الاستغراب». يقول في كتابه هذا إنّ المواجهة مع الغرب، كما هو الحال مع الدين، قسّمت المفكّرين إلى ثلاثة مواقف: موقف يدعو إلى الوصل والتواصل مع الغرب، وآخر يدعو إلى القطيعة معه، وموقف ثالث يرى الحل في الانتقاء ممّا ينتجه الغرب. والمفروض أن تأسيس علم الاستغراب سيساعدنا على التعرّف على الغرب وكشفه، والوصول إلى هذه الحقيقة وهي، أنّ للغرب ثقافته المحلية الخاصة به، بما يعني أنّه لا يمكن استنساخ هذه الثقافة في أماكن أخرى.

3 ـ ثمّ في بيانه النظري للضلع الثالث وهو «موقفه من الواقع» [نظرية التفسير]، يطرح حسن حنفي ثلاثة آراء ليختار رأيًا آخر غيرها. يعتقد حنفي بأنّ فريقًا يختار موقفًا تبريريًّا إزاء الواقع، وآخر ما انفكّ يصرّ على موقف «الرفض والنبذ»، وثالث اختار الهروب من ميدان الوقائع الاجتماعية إن من خلال «الكراهية» أو «العفّة»، ثمّ يطرح موقفه من هذه المسألة الذي يسمّيه «اليقظة المباشرة للواقع» والذي يؤكّد من خلاله على

ضرورة معايشة الواقع من أجل التعرّف عليه عن كثب واستجلاء زواياه وخباياه، ثمّ اختبار هذه المعرفة عبر أساليب ومعايير علمية عصرية، حينئذ يمكن التفكير في الواقع واتّخاذ قرار واضح بشأنه[1].

وفي هذا المجال أيضًا، يشدّد حنفي في خطابه على نقد النصوص والدين والطقوس وتحليلهم، ولأهميّة كلامه في هذا المجال نعرض لفقرة منه:

يلزمُ نقدٌ حضاريٌّ ثلاثيُّ الأبعادِ حتى يتمَّ تحريرُ الذات العربية من أسرها التاريخي وفكّ حصار الزمن عليها. **الأول**، نقد الموروث القديم، وإعادة بناء علومه في مرحلة تاريخية جديدة، من مرحلة الانتصار إلى مرحلة الانكسار. فالحضارة الإسلامية ليست لحظة تاريخية واحدة هي اللحظة اليونانية الرومانية غربًا، والفارسية والهندية شرقًا، بل هي لحظات متجدّدة. فالتاريخ لا يتوقّف والزمان مستمر. اللحظة الحالية لحظة أوروبا وأمريكا غربًا والصين واليابان شرقًا. وظيفة النقد تصحيح العلاقة بالماضي، دون الانقطاع معه أو التواصل فيه أو الانتقاء منه بل نقده تاريخيًّا بعد أن تكلّس وأصبح مستقلًّا عن التاريخ وإعادة الاختيار بين بدائله أو إبداع بديل جديد. **والثاني** نقد الوافد الجديد من الغرب أساسًا و... **والثالث** نقد الواقع حتى لا ينحصر النقد الحضاري في نقد النص وحده... نقد النقد ليس مرحلتنا بل نقد القديم ونقد الجديد ونقد الواقع. وقد بدأ ذلك عند المفكرين العرب المعاصرين في مشاريع متكاملة مثل نقد العقل العربي (الجابري) أو بحوث جزئية مثل نقد العقل الإسلامي

---

(1) انظر: حسن حنفي، **هموم الفكر والوطن والتراث والعصر والحداثة**، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، 1998م.

(أركون)، نقد الخطاب الديني (نصر حامد أبو زيد)، نقد الخطاب الذكوري (عبد الله الغذامي)، النقد الذاتي (علال الفاسي)، النقد المزدوج (الخطيبي). . .[1].

إحدى القضايا المهمّة التي يطرحها حنفي في خطابه الحضاري هي العلاقة بين النظرية والتطبيق والتأكيد على مساحة العمل في الفكر، إذ يحاول في هذا المجال تقريب دائرة الرأي من العمل، بل يحاول أن يشكّك في كون الفكر وراء العمل ويقول: «إنّنا بحاجة إلى المنطق التجريبي للعلوم الإنسانية قبل حاجتنا للفلسفة البحتة»[2].

يعتقد حنفي أنّ النظرة الميتافيزيقية ليست تأييدًا للتفكيك بين النظر والعمل فحسب، وإنّما غالبًا ما تكون هي نفسها نوعًا من تفكيك الواقع، فطبقًا للرؤية الثنائية الله والعالم، المطلق والنسبي، الدنيا والآخرة، الجنة والنار، فقد وقع شرخ بين الأفكار الدينية والحياة الواقعية[3].

ونجده في كتاب «النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن»، يشدّد على هذه المسألة، ويسعى إلى ملء الفجوة بين ميدان النظر وميدان العمل، ويمهّد الطريق لإيجاد حلول عملية للقضايا. في هذا الكتاب يتحدّث عن أولوية العمل على النظر فيقول:

هو اختيار رئيسي في كل حضارة. وهو الاختيار وراء قيامها

---

(1) حسن حنفي، **هل النقد وقف على الحضارة الغربية، فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر العربي والغربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2005م، ص23 ـ 24.

(2) حسن حنفي، **ميراث فلسفى ما: بررسى انديشه هاى چپ مذهبى عرب**، مصدر سابق، ص47.

(3) المصدر نفسه، ص196.

وانتشارها قبل أن تهزم وتتوقّف، فيتحوّل الهمّ العملي إلى همّ نظري. هو الاختيار الذي يبني الدول ويقيم العمران كما حدث في عصر الفتوحات الإسلامية الأولى[1].

وفي موضع آخر من الكتاب نفسه يقول:

في الحضارة الإسلامية، صحيح أنّ أوّل ما نزل من القرآن، اقرأ، ولكنّ القراءة لا تعني التعرّف على الخطوط، قراءة المكتوب. فقد كان جبريل يعلم أنّ الرسول أميّ لا يقرأ ولا يكتب، إنّما القراءة هي التعرّف على أفعال الله في الطبيعة... والنظر في القرآن ليس مجرّد تأمّل ومعرفة نظرية، بل هو إبصار ونظر بالعين[2].

وجملة القول، صحيح أنّ حنفي ليس فيلسوف الحضارة كمالك ابن نبي، وأنّ خطابه لا يتمركز في مقولة الحضارة فقط، لكنّه أحد المفكّرين الإصلاحيين الذين تحظى عناصر فكره في تفسير الخطاب الحضاري في العالم العربي والأسس الكلامية للحضارة والدراسات الحضارية بأهمية قصوى، وطبعًا، إنّها موضع نقد ونقاش أيضًا[3].

2 ـ مالك بن نبي

ولد ابن نبي في مدينة قسنطينة بالجزائر عام 1905 وتوفي في عام 1973[4]. إنّه أحد أعلام الفكر الإسلامي في العالم العربي،

---

(1) أبو يعرب المرزوقي وحسن حنفي، **النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن**، دار الفكر المعاصر، دمشق، ص156 ـ 157.

(2) المصدر نفسه، ص173.

(3) في نقد خطاب حنفي، انظر: نصر حامد أبو زيد، **نقد گفتمان دينى**، ترجمة: حسن يوسفي أشكوري ومحمد جواهر كلام، نشر ياد آوران، طهران، 2004م.

(4) للاستزادة عن سيرة ابن نبي انظر: عمر بن قينة، **شاهد القرن**، (www. Algeria-voice.org).

ومن أبرز المفكّرين العرب في مجال الفكر الحضاري بعد ابن خلدون[1]. وفي هذا السياق، يعتقد العلامة السيد محمد حسين فضل الله في جواب له على سؤال حول ابن نبي، أنّ كتابات[2] هذا الأخير هي من بين أفضل ما كتب في باب الحضارة. طبعًا لا يفوته أيضًا أن يشير إلى أنّ ابن نبي قد بحث موضوع الحضارة خارج الدائرة الإسلامية، من حيث إنّه لم يناقش قضية الحضارة الإسلامية

---

(1) انظر: **نظرية التراث**، ص132، نقلًا عن: خالد توفيق، **واقع الفكر الإسلامي ومبدأ التواصل والتجاوز، مالك بن نبي نموذجًا**. طبعًا، جدير بالذكر أنّ نظرية ابن نبي الحضارية تختلف عن نظرية ابن خلدون في الموضوع نفسه. فالأخير يقول: إذا بلغت الحضارة أوجها فذلك إيذان بوقت زوالها، فيما يرى ابن نبي أنّ بمقدور الحضارة الإسلامية المستندة إلى العقيدة والإيمان أن تجدّد حياتها وأن تعيد كيانها. انظر: www. islammemo. cc. وفي هذا السياق يكتب الدكتور عبد الحليم عويس: لم يكد يظهر فقه موضوعي للتأريخ يعتمد منهجية علمية دقيقة إلّا في العصر الحديث عندما بدأ المسلمون يفيقون إلى موقعهم في الحضارة بعد غفلة طالت، ويعتبر العلامة المهندس مالك بن نبي ـ من وجهة نظري ـ أبرز معلم مضيء في هذا المنعطف الجديد». (عبد الحليم عويس، **فقه التاريخ**، نقلًا عن: سليمان الخطيب، **فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي: دراسة إسلامية في ضوء الواقع المعاصر**، ص46؛ نقلًا عن: خالد توفيق، **واقع الفكر الإسلامي ومبدأ التواصل والتجاوز، مالك بن نبي نموذجًا**).

(2) الحقيقة أنّ كتابات ابن نبي توزّعت على طيف واسع من الموضوعات المتنوعة، ومن جملة ما كتب نذكر هنا عناوين بعض مؤلفاته: **«ميلاد مجتمع»، «من أجل التغيير»، «القضايا الكبرى»، «فكرة كومونويلث إسلامي»، «الصراع الفكري في البلاد المستعمرة»، «بين الرشاد والتيه»، «مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي»، «الظاهرة القرآنية»، «المسلم في عالم الاقتصاد»، «شروط النهضة»، «وجهة العالم الإسلامي»، «مذكرات شاهد القرن»، «مشكلة الثقافة»، «الفكرة الأفريقية الآسيوية»، «في مهبّ المعركة»، «تأمّلات»، «دور المسلم ورسالته»**، (انظر: www. Algeria - voice).

وموقف الإسلام منها[1]. وهو الرأي نفسه الذي ذهب إليه سيد قطب أيضًا[2]، من أنّه يقف خارج دائرة الخطاب الإسلامي.

بيد أنّ ابن نبي، مع ذلك، كان متأثّرًا بتيار الإصلاح، ومؤمنًا بخطابه، يدلّل على ذلك اهتمامه الوافر بنشر هذا الفكر. إلّا أنّه يبدو ثمّة تساؤلات مطروحة في العالم العربي حول ما إذا كان ابن نبي إصلاحيًّا أم لا، من حيث إنّ بعضًا سعى إلى اعتباره إصلاحيًّا جوابًا عن تلك الأسئلة[3].

ربّما كان ابن نبي يلجأ إلى الأساليب الإصلاحية في تفسير الدين[4]، لكنّ هذا لا ينفي أنّه كان يُشكل على شكل الخطاب الإصلاحي ونهجه، بدليل أنّه لم يكن راضيًا عمّا آل إليه هذا الخطاب. فالمشكلة برأيه أنّ علماء الإسلام كانوا يفتقرون إلى الوعي السياسي[5]. وكانت نقطة الخلاف بين ابن نبي وزعماء الإصلاح هي إيمانه بأنّ أسلوب معالجة المشاكل في العالم الإسلامي ينبغي أن يكون أسلوبًا حضاريًّا[6]، وكان يعتقد أنّ المشكلة الرئيسية التي يعاني منها العالم الإسلامي هي «الفكر»، فجوهر الحضارة أيضًا مرتبط بالفكر والثقافة[7].

---

(1) خالد توفيق، **واقع الفكر الإسلامي ومبدأ التواصل والتجاوز: مالك بن نبي نموذجًا**، مصدر سابق.

(2) سليمان الخطيب، **فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي: دراسة إسلامية في ضوء الواقع المعاصر**، مصدر سابق.

(3) يدخل كتاب أسعد السحمراني: **مالك بن نبي مفكرًا إصلاحيًّا**، في هذا السياق، وكان جوابًا عن هذا السؤال.

(4) عبد المجيد الشرفي، **اسلام ومدرنيته**، مصدر سابق، ص80.

(5) انظر: مجموعة من المؤلفين، **الفلسفة في الوطن العربي في مئة عام**، ص414.

(6) انظر: المصدر نفسه، ص415.

(7) انظر: المصدر نفسه، ص421.

نظرة ابن نبي إلى الحضارة الإسلامية

يعتقد ابن نبي أنّ قيام الحضارة الإسلامية بحاجة إلى مجموعة من العوامل والشروط الأخلاقية والمادية، وهذه العوامل الحضارية عبارة عن «الإنسان، التراب، الوقت»[1]. فقيام الحضارة يستدعي أوّلًا أن يتحوّل الإنسان، وتتغيّر عقلانيّته وثقافته ليتيح له ذلك وضع التصميم الخاص للحضارة ومن ثمّ تأسيسها. بعد ذلك لا بدّ من الإحاطة بعامل الوقت، وكذا، التوظيف الأقصى للتراب والطبيعة. فإذا لم يتمّ الوقوف على عامل الوقت ومقتضياته بشكل صحيح ودقيق، وأهدرت الفرص بسهولة، وكذلك إذا لم يُسْتفَد من الأرض والطبيعة على أحسن ما يرام، فلا نتوقّع عندئذ تأسيس حضارة. أي إذا عجزت المجتمعات البشرية عن حلّ مشاكلها المتعلّقة بالوقت والإنسان والطبيعة، فإنّ المعضلة الحضارية أيضًا تبقى قائمة بلا حلّ.

من بين العوامل الثلاثة المذكورة يلعب العامل البشري، برأي ابن نبي، دورًا أساسيًا ومهمًّا. فالإنسان هو الذي يحتضن الفكر الديني، ومن ثمّ يربط بينه وبين عاملي الوقت والطبيعة (التراب)، ويخلق حالة من التساوق والانسجام بين هذه العوامل، من أجل رسم ملامح الحضارة المطلوبة. لقد بدأ ابن نبي نقده وتحليله من هذه النقطة، أعني، أوضاع الحضارة الإسلامية في العالم المعاصر، ليستنتج أنّ سبب التخلّف الذي تعانيه هذه الحضارة ليس الإسلام بل العنصر البشري. وفي ضوء العوامل الثلاثة الفكرية والعملية والاقتصادية في العالم المعاصر، فإنّ حلّ المشاكل الحضارية رهن

---

(1) انظر: www.annabaa.org.

بحلّ المشاكل الفكرية والثقافية والاقتصادية[1].

ثمّ يخلّل عامل التراب فيرى ابن نبي أنّ قيمته في المجتمع منوطة بقيمة مالكه، وبدوره يرتبط هذا بالإنسان والمناخ الثقافي السائد في المجتمع، حيث لا بدّ للإنسان من أن يستكشف ما أنعم الله عليه من مواهب، ويقدّرها حقّ قدرها:

لطالما دعا القرآن والسنّة إلى المضي نحو إعمار الأرض والحضارة، ولن يكون ذلك ممكنًا من دون نظرة معمّقة في ملكوت

---

(1) لعلّ الفقرة التالية تبيّن بوضوح الدور المحوري للإنسان في فكر ابن نبي: «إذن ابن نبي يعتبر الإنسان محور الفاعلية في حركة الحضارة، فله الدور الأول في المعادلة لأنّ الإنسان هو الذي يحدّد في النهاية، القيمة الاجتماعية لهذه المعادلة، لأنّ التراب والوقت لا يقومان ـ إذا اقتصر عليهما فحسب ـ بأيّ تحويل اجتماعي». كذلك نراه يقول: «إنّ الإنسان هو الشرط الأساسي لكلّ حضارة، وإنّ الحضارة تؤكد دائمًا الشرط الإنساني». إنّ نشوء الحضارة منوط بإرادة الإنسان الحضارية، وهذا لا يشكلها ويولدها أو يهبها إلا إيمان الإنسان بعقيدة تطلب منه خدمة الإنسان في حضارته، وهذا ما تعطيه الفكرة الدينية بأرقى مستوى. القضية إذن في معادلة ابن نبي ليست قضية أدوات ولا إمكانيات، بل القضية في أنفسنا، فعلينا أولًا دراسة الجهاز الاجتماعي الأول أي الإنسان، فإذا تحرّك الإنسان تحرّك المجتمع والتاريخ، وإذا سكن سكن المجتمع والتاريخ، وهذا هو ما أشارت إليه النظرة في تاريخ الإنسان منذ أن بدأ التاريخ، فنرى المجتمع حينًا يزخر بوجود النشاط، وتزدهر فيه الحضارة، وأحيانًا نراه ساكنًا لا يتحرك يسوده الكساد وتغمره الظلمات، وما هذه المظاهر الاجتماعية غير تعبير عن حركة الإنسان وركوده، ومن هنا، تظهر أزمة العالم الإسلامي، فهي مشكلة الإنسان الذي عزف عن الحركة، لذلك فالمسألة هي أنّه يجب أوّلًا أن يصنع رجالًا يمشون في التاريخ، مستخدمين التراب الوقت والمواهب في بناء أهدافهم الكبرى، وبما أنّ الإنسان كما يرى مالك في القرن العشرين يؤثر بثلاثة: أولًا: بفكره، ثانيًا: بعمله، ثالثًا: بماله، لذلك تحلّل مشكلة الإنسان في معادلة الحضارة إلى مشكلة: الثقافة والعمل ورأس المال». (انظر: www.annabaa)

السموات والأرض والقوانين التي تحكمهما، حينئذ يمكن من خلال جهد علمي الكشف عن نواميس الطبيعة وقواعدها، ليمكن بهذه الطريقة وضع هذه القوانين على طريق التطوّر والتقدّم الإنساني[1].

قد عرضنا بالذكر في ما سبق أنّ الوقت هو العنصر الثالث في معادلة مالك الحضارية، فهو يؤكد على هذا العنصر بداية من إشارته إلى حديث للنبي الكريم (ص) «ما من يوم ينشق فجره إلّا وينادى: يا ابن آدم أنا خلق جديد، وعلى عملك شهيد، فاغتنم مني فإني لا أعود... إلى يوم القيامة». هذا الوقت، بالذات، هو الذي يستولد مستلزمات الثروة والرأسمال في موضع، والفقر وشظف العيش في موضع آخر، غير أنّنا نغفل عن الوقت وقيمته وأحيانًا عمّا يشكله من خطورة[2].

وعلى الرغم من كلّ ذلك يحذّر بن نبي أنّنا ينبغي ألّا نستغرق في العمل والكدح من أجل الإنتاج، فيؤدّي ذلك إلى إهمال الجوانب الروحية والمعنوية في حياتنا ـ كما حصل مع الحضارة الغربية والصناعية ـ وبالتالي إلى هجران القيم المعنوية للحياة الإنسانية، كما لا ينبغي أيضًا أن نستغرق في تجاهل الوقت والعصر ـ كما يحصل حاليًا في العالم الإسلامي ـ فنفوّت على أنفسنا فائدة الوقت واستثماره[3].

---

(1) ww.annabaa.org.

(2) «فلا يسمع الإنسان صوت الساعات الهاربة، ويدرك قيمتها، إلّا في اللحظات الحرجة التي تتناول البقاء والانتصار والخلود والفناء». «انظر: المصدر نفسه».

(3) «فالوقت هو الإطار غير المشهود لاستثمار التراب في حل إشكاليات المجتمع وهو أمام تحدٍّ يؤول به إلى انهيار فاللحظات تحكم وتكتب تاريخًا، وهذا الحل رهين أعمال الإنسان وإرادته قبل أن تذهب الثواني والدقائق، وتذهب معها حضارة ضياعها نتج عن إفساد ذلك الوقت وإهماله». (www. annabaa. org)

موقع الدين في الفكر الحضاري لـ«ابن نبي»

مسألة أخرى ينطوي عليها فكر ابن نبي الحضاري هي التأكيد على دور الدين من حيث إنّه عامل رئيسي للوصل بين العناصر الثلاثة: الإنسان والتراب والوقت. فباعتقاده، وحده الدين يستطيع أن يوالف بين هذه العناصر ويساوق بينها لخلق جماع حضاري موحّد. في الحقيقة، يرى ابن نبي أنّ الدين والفكر الديني هما أساس المجتمعات والحضارات وحجر الزاوية فيها وذلك بوصفهما إكسير الحضارات[1].

من هذه النقطة انطلق ابن نبي في نقد الحضارة الغربية واعتبرها مفرّغة من شروط المساواة والعدالة رغم وجود الأنظمة الديمقراطية فيها. وفي ضوء هذا الخواء، فإنّه يعتقد أنّ سياسة فصل الدين عن الدولة (العلمانية) ليست سياسة ناجحة وحكيمة، ذلك أنّه، مبدئيًا، حين حدث الانفصام بين الدين والدولة، حُرمت الأخيرة من التطبيقات الاجتماعية والحضارية التي قد ينطوي عليها الدين. وهنا يؤكد ابن نبي على الأخلاق، ويرى أنّ التنسيق بين عمل الدولة والعمل الفردي الإنساني يستند إلى الأخلاق، فالسياسة بلا أخلاق،

---

(1) «الحضارة لا تنبعث كما هو ملاحظ إلّا بالعقيدة الدينية، وينبغي أن نبحث في حضارة من الحضارات عن أصلها الديني الذي بعثه». (مالك بن نبي، **شروط النهضة**، ص50)، نقلًا عن: **الأخلاق والحضارة**. يقول ابن نبي في دور الدين في الحضارة: «ولدت المجتمعات التي ما تنفك تسلط حتى هذا الحين انعكاسات حضارتها على الخارطة الجغرافية، وأعني بها: الهندوسية، والبوذية، والموسوية، والمسيحية، والإسلامية، من هذه الانطلاقة الروحية التي أقامت هياكل «براهما» و«يهوه» ومعابد البوذية والكنائس القوطية والمساجد الإسلامية فكلّ هذه الحضارات ـ قد شكلت تركيبها المتآلف، في مهد فكرة دينية». (www.annabaa.org)

إنّما هي، بحسب رأيه، تدمير للأمة. في هذا الإطار، ولمّا كانت السياسة تقوم على المصالح العابرة، فهي تضع الثبات والاستقرار والأخلاق الإنسانية في مهبّ الريح، وبالتالي، تذهب بالوفاق بين الفرد الإنساني وبين الدولة الاجتماعية، الأمر الذي يُحدث شرخًا بين الدولة وأعضاء المجتمع، من هنا، نجد السياسة الغربية لا تستند، لا إلى الأخلاق ولا إلى العقيدة، ففي داخلها نوع من عدم الاستقرار، وفي الخارج تهدّد العالم بسياساتها غير الإنسانية[1].

هذا، ويؤمن ابن نبي بأنّ لكلّ حضارة أسساً وقواعد متباينة عن الحضارات الأخرى، ومن هذا المنطلق، لا بدّ للحضارة من أن تولد من رحم ثقافتها، ما يعني أنّ الفكر المستورد والتقليد لا دور لهما في خلق الحضارة وترسيخها. ولكن، ليس المقصود بهذا، طبعًا، تجاهل الحضارات الأخرى في عملية الصيرورة الحضارية، وإنّما ضرورة أن يكون التعاطي معها تعاطيًا نقديًا، وأن يتمّ انتقاء المقوّمات والعناصر من كلّ حضارة وتبيئتها مع الظروف المحلية، عند التأسيس لحضارة جديدة. من وجهة نظر ابن نبي أنّ ما انتقته النخب اليابانية هو بمثابة محاولة تصبّ في مجال الانعتاق من نهج التقليد، والتأسيس لحضارة محلية متواصلة مع الحضارات الأخرى.

---

(1) جدير بالإشارة أنّ ابن نبي حاول إيجاد كومونولث إسلامي ليحقّق من هذا الطريق الوحدة في العالم الإسلامي، ومن أجل الوصول إلى هذه الوحدة العامة يقترح توحيد الأعياد الإسلامية في مشارق الأرض ومغاربها. من ناحية أخرى، أن يكون طبع المصحف الشريف تحت إشراف مشيخة الأزهر حصريًا، لسدّ الطريق على الطبعات المحرّفة للمصحف التي تحدث في إسرائيل وغيرها. وبالطريقة نفسها، يؤكد ابن نبي على النظام السياسي وحماية النظام والتقاليد الاجتماعية، وكذلك يدعو إلى تطبيق مبدأ الشورى في الحكومة وضرورة الاهتمام بالنخب والخواص في إدارة الحكم. (يوسف حسين، **نقد مالك بن نبي للفكر السياسي الغربي الحديث**، www. Shohood. net/main. asp).

في الحقيقة، لقد سعى اليابانيون من خلال التركيز على معرفة جوهر الحضارة وفصله عن قشورها، شقّ طريقهم نحو الحضارة الإنسانية المتقدّمة.

خلاصة البحث

لقد بذلت الحركة الإصلاحية، على غرار التيارات والخطابات الأخرى في العالم الإسلامي، جهودًا جبارة لفك أحجية الدين والدنيا، وفي هذه الأثناء، حظيت الرؤية الحضارية إلى الإسلام في كتابات مصلحي العالم الإسلامي بأهمية. بطبيعة الحال، لم ينقشع الغموض والإبهام عن قضايا من قبيل ما هي الحضارة؟ وما هي مقتضيات المقاربة الحضارية في الدراسات الدينية وغير الدينية؟ وما هو السبيل إلى إحيائها في مناخ الحداثة وما بعدها؟ إذ ما تزال توجد استفهامات عدة تحفّ بهذا الموضوع، الأمر الذي يفسّر عدم وضوح الأبعاد النظرية والتطبيقية لمشروع الحضارة في العالم الإسلامي والفكر الإسلامي، بيد أنّ انطلاق الحوارات الحضارية بين المفكرين الاجتماعيين والإسلاميين ورواجها منذ منتصف القرن الماضي يمكن أن يسهّل هذه المهمّة ويفتح الطريق أمام تشخيص الأبعاد غير المرئية لهذه المقولة من جهة، وتقنين الرؤية الاجتماعية الشاملة الخاصة بالمعضلات الجديدة التي تعصف بالعالم الإسلامي من جهة ثانية.

وفي هذا الإطار، انبرى كلّ من مالك بن نبي وحسن حنفي عبر الأدبيات الحضارية لمعالجة معضلة الحداثة والتنمية الإسلامية، وسعيا إلى وضع تصوّر لطبيعة العلاقة بين الدين والحداثة، ولكن مع ذلك، يصعب استخلاص فهم صحيح ومشترك لهذين المفكرين،

والحديث عن خطاب أو نموذج حضاري. غير أنّ جوهر المقاربة الحضارية في معالجة قضية الحداثة وعلاقتها بالدين من جهة، وكذلك التأكيد الإيجابي على دور الدين وموقعه الحضاري في حلّ معضلات العالم من جهة أخرى، يمكن أن يساهما في تهيئة الظروف لخلق ظروف خطاب حضاري مشترك.

ومهما يكن من أمر، فيجب التأكيد هنا على أنّ مجرّد التركيز على الخطاب الحضاري في العالم الإسلاميّ وطرحه لا يقدّم حلولًا للمشاكل التي تواجه العالم الإسلامي. وفي هذا السياق، ومضافًا إلى الرؤى الدنيوية وآليات تطويع النظرية الإسلامية على المجتمع الإسلامي، ينبغي أن لا نتجاهل مختلف الأبعاد للنظرية الإسلامية من جانب، وتعدّد الحقائق في العالم الإسلامي وخصوصًا في هذا العصر المضطرب الذي يعيشه العالم المعاصر. أقول، إنّ الحديث عن الحضارة الإسلامية دون التركيز على الأبعاد الثقافية (سيّما الأخلاقية منها) والاقتصادية والسياسية في عالمنا الراهن، أمر ناقص غير تام، من هنا، وإلى جانب خلق وترسيخ المقاربات الحضارية والمناهج المنظّمة، لا بدّ من الأخذ بالاعتبار الأبعاد المتعدّدة المؤثّرة في تقنين هذه النظرية، وتوظيف المقاربة الحضارية في جميع أبعادها الإنسانية والإسلامية (أي النظرة الشمولية الجامعة). ومن الضروري تطبيق هذه المقاربة على صعيد الفكر وفهم النظرية الإسلامية، وكذلك في مرحلة تطبيق وعمل وتصميم المجتمع الإسلامي. ومن الجدير بالذكر أنّ هذه الرؤية العملانية التي تقدّم آليات مقنّنة للدين في عالم اليوم، وطرح باراديم فاعل عن الدين في الدنيا والدنيا الدينية يجب أن لا تنحصر في قوالب أيديولوجية ضيّقة، وأن لا تبتلى بداء التسييس والنمطية.

وفي هذا السياق، يبدو من الضروري تقويم جهود المفكرين الدينيين وغير الدينيين أيضًا في الكشف عن التحديات الحضارية في العالم الإسلامي والغموض الذي يشوبها، وأن تُبذل جهود جديدة في ضوء النشاطات السابقة، وذلك لإزاحة حجب الإبهام والغموض، وتمهيد الطريق لرسم آفاق حضارية واضحة أمام مسلمي العالم المعاصر.

الفصل الثاني

الاتجاهات الأصولية في العالم العربي

رضا حبيبي

مقدمة:

انقسمت المجتمعات الإسلامية إزاء العالم الغربي والمكتشفات الحديثة إلى مذاهب وجماعات عديدة ومتشعّبة بحيث يتعذّر استعراض تقسيماتها بشكل جامع وشامل، ولكن مع ذلك يمكن تصنيفها إلى مجموعات رئيسة عامة عدّة هي: المجموعة الأولى، المدافعون عن الحداثة والتغريب، وبدورها، تنقسم هذه المجموعة، من ناحية استراتيجية، إلى فريقين هما: فريق يدعو إلى تقليد الغرب بشكل مطلق ودون أيّ تحفّظ أو حتى مراجعة لأساليب هذا التقليد؛ وفريق آخر يعتقد بضرورة تقليد النموذج الغربي بشكل تام؛ ولكن مع مراعاة الخصوصيات الوطنية للبلاد الإسلامية، وصولًا إلى تحقيق الأهداف الحداثوية في العالم الإسلامي، عبر تطبيق المشروع الحداثوي بأقل الخسائر المحتملة.

بينما تقف المجموعة الثانية في النقطة المقابلة للمجموعة الأولى، معتبرةً إبداء أي مرونة إزاء الغرب أو الاقتباس منه بمثابة تمرّد على الدين والأهداف الإسلامية، وهي بالتالي تعارض الغرب معارضة تامّة.

وثمة مجموعة ثالثة اختارت طريقًا وسطًا بين الاثنين بتأييدها لنظرية الاقتباس، وتنقسم هذه المجموعة أيضًا إلى فريقين: فريق لا يحمل هواجس دينية عميقة، فهو لا يؤمن بقدرة الدين على حلّ معضلات المجتمع الديني، لا بل إنّه مستعدّ في حالات تعارض الحداثة مع الدين أن يضحّي بمواقفه الدينية لئلا تُمسّ مواقفه الحداثوية بسوء. وفريق ثانٍ لا يرفض الحداثة بشكل تام؛ لكنّه يُسلّم بوجود تعارض بين القيم الدينية والقيم الحداثوية، فمن جهة، يؤكّد هؤلاء على الحدود القصوى لدائرة الدين وفاعليته في الميادين المعرفية والعملانية (بما في ذلك الشخصية والاجتماعية)، ويرفضون الحداثة عند تعارضها مع الفتوى الدينية، ومن جهة ثانية، لا يرون في هذه المعتقدات مجرّد إيمان عقلي بحت، وإنّما يسعون إلى اغتنام أي فرصة للدخول إلى المجتمع وبذل الجهد لنشر وتوسيع المُثُل الاجتماعية للدين وتوظيف معارضتهم للأبعاد الحداثوية المعادية للدين. وتنسجم هذه الرؤية إلى حدّ بعيد مع المنطق السائد في المجتمع الإسلامي[1].

وهكذا، فإنّ المقصود بالأصولية الإسلامية، الجماعات المعادية للغرب (بما في ذلك الرافضون للحداثة بشكل مطلق، أو الفريق الثاني المدافع عن فكرة الاقتباس منه) التي تؤمن بفاعلية دور الدين

---

(1) مجلة بازتاب انديشه، العدد 61؛ داود فيرحي، صحيفة شرق، العدد 448، 11/ 4/ 2005.

في أهمّ القضايا الاجتماعية لا سيّما في البعد السياسي واحتواء الدين على أصول ثابتة لا تتغيّر من جهة أخرى[1].

بسط مفهوم الأصولية

مصطلح الأصولية من المفاهيم حديثة الظهور والمثيرة للجدل، وهو بعد، مصطلح غامض في ميدان الفكر السياسي. لقد شكّل هاجس الأصولية الذي يتضمّن مفهوم العودة إلى الجذور إحدى القيم الأساسية للمؤمنين والإحيائيين في الأديان، بيد أنّ هذه الظاهرة بخصوصيّاتها وشروطها تعدّ ظاهرة حديثة ومن إفرازات الحداثة:

كلمة «الأصولية»[2] مأخوذة من الكلمة اللاتينية **fundamentum**

---

(1) العامل الأكثر تأثيرًا على طبيعة المواجهة مع الحضارة الغربية وبلورة الموقف «إيجابي أم سلبي» يكمن في طبيعة فهمهم أو تصوّرهم للدين، ونظرتهم إلى حدوده وتخومه. للاستزادة انظر: محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، الترجمة الفارسية: محمد باقر الموسوي الهمداني، منشورات جامعة المدرسين، قم، ج15، ص8؛ محمد تقي مصباح اليزدي، **آموزش عقايد**، منظمة الإعلام الإسلامي، طهران، ج1، ص28؛ جعفر سبحاني، مجلة **نقد ونظر**، العدد 3، ص19؛ عبد الله جوادي آملي، **شريعت در آينه معرفت**، مركز رجاء لنشر الثقافة، طهران، 1994م، ص93 ـ 95؛ علي رضا پيروزمند، **رابطه منطقى دين وعلوم كاربردى**، ص197؛ عبد الكريم سروش، **قبض وبسط تئوريك شريعت: نظريه تكامل معرفت دينى**، مؤسسة صراط الثقافية، طهران، 1998م، ص25 و79 و80 و121، 255؛ خسرو باقري، **هويت علم دينى: نگاهى معرفت شناختى به نسبت دين با علوم انسانى**، منظمة منشورات وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران، 2003م، ص65 ـ 69؛ مجموعة من المؤلفين، **درآمدى بر جامعه شناسى اسلامى**، مكتب التعاون بين الحوزة والجامعة، قم، 1984م، ص391 ـ 395؛ عبد الكريم سروش، **تفرج صنع: گفتارهايى در اخلاق وصنعت وعلم انساني**، مؤسسة صراط الثقافية، طهران، 2006م، ص9 ـ 17.

(2) Fundamentalism.

والتي تعني الهيكل والأساس. وقد طُرح هذا المصطلح لأوّل مرة في النقاشات الداخلية للمذهب البروتستانتي الأمريكي في مطلع القرن العشرين. في الفترة بين الأعوام 1910 و1915 نشر بروتستانت الكنيسة الإنجيلية[1] سلسلة من الكراسات تحت عنوان «الأصول»[2]، وقد أيّدوا فيها عصمة أو حقيقة نصّ الكتاب المقدس إزاء التفاسير الجديدة للمسيحية. ومع ذلك فإنّ لفظة الأصولية في استخدامها المعاصر ذات صلة بجميع الأديان الكبرى في العالم ـ الإسلام، اليهودية، الهندوسية، والسيخ والبوذية، مضافًا إلى المسيحية ـ بوصفها، بنحو ما، حركة أو مشروعًا دينيًا ـ سياسيًا، وليس ادعاءً محضًا لحقانية نصوص الكتب المقدسة (وإن ظلّ هذا المعنى بمثابة خصوصيّة لبعض أنماط الأصولية)[3].

مصطلح الأصولية شأنه شأن سائر مصطلحات العلوم الاجتماعية مثل الاستعمار والإمبريالية من حيث إنّه أحيط بهالة من التقييم الإيجابي أو السلبي[4]. يقول أنطوني غيدنز في إشارة إلى الغموض الذي يكتنف هذا المصطلح:

الأصولية دمغة غير دقيقة أُلصِقت ببعض أنماط المعتقدات التي تؤكّد على العودة إلى التفاسير الدقيقة والموضوعية للنصوص الإنجيلية. والأصولية المسيحية عبارة عن ردّ فعل ضدّ الإلهيات الليبرالية وضدّ النزعة الدنيوية داخل الكنيسة التي كانت تؤكّد على حضور الأفراد، لكنّها، في حقيقة الأمر، لا تعير أهميّة تذكر للدين. والحركات

---

(1) Evangelical protestants.

(2) Fundamentals.

(3) روبرت كلشال، **مقدمه اى بر ايديولوژى هاى سياسى**، ترجمة: م. قائد، نشر مركز، طهران، 1996م، ص495.

(4) علي بخشي ومينو افشاري، **فرهنگ علوم سياسى**، نشر مركز، طهران، 1996م.

الأصولية، على الأغلب، كانت تنتمي إلى اليمين السياسي، ولم تتورّع عن الانخراط في النشاط المباشر في حقل السياسة[1].

أحيانًا، يركّز بعضٌ، ولأسباب تتعلّق بارتباطهم بالقيم الليبرالية، على بعض عناصر الأصولية التي تتنافر مع القيم الليبرالية، حيث يشير هؤلاء بنبرة فيها مزيج من الاحتقار والتأسّف إلى بعض العلائم مثل القمع، عدم التسامح، والتضادّ مع الحريات الشخصية، ويقدّمون صورة سلبية عنها، معتبرين إيّاها كبديل للشيوعية، وقد ذهب بعضهم إلى أبعد من ذلك وعدّ التيارات الأصولية مثل الثورة الإسلامية الإيرانية أشبه بالنظام الفاشي النازي[2]. وقد ترسّخ هذا النمط من التصوّرات أكثر فأكثر بعد انهيار المعسكر الشرقي (الشيوعي في أوروبا)[3].

ولئن كانت الأصولية نوعًا من ردّة الفعل على الانحصارية الحداثوية وسيادة القيم الليبرالية، فإنّها بالمقدار نفسه تعدّ تيارًا جديدًا يستجيب لحقائق العصر الحديث، ويحمل ملامح الحداثة وخصوصيّاتها. ولهذا السبب، فإنّها انبرت لمواجهة التيار الجشع للعصر الحديث ومحاربته بأدواته نفسها:

إنّ ما يسم الأصوليات التي ظهرت فجأة في أواخر القرن العشرين بالفرادة هو العلاقة الغامضة التي تربطها بعملية التجديد؛ يتمّ وصف الأصولية الدينية بهذه الحقيقة وهي، أنّها فجّرت عاصفة ضدّ الحداثة لكنّها، في الوقت نفسه، تستعين بأسلحتها ومعتقداتها وروح

---

(1) أنطوني غيدنز، جامعه شناسى، ترجمة: منوچهر صبوري، لا نا، طهران، 2004م، ص521 ـ 522.

(2) www.stopfundamentalism.com

(3) روبرت كلشال، مقدمه اى بر ايديولوژى هاى سياسى.

العالم الجديد أنفسها. ففي الوقت الذي تنتقد فيه الأصولية الدينية التحلل والفساد في المجتمعات المعاصرة، نجد أنّها تؤيّد التكنولوجيا الحديثة، والاتصالات الإلكترونية، ومنظومة الدولة العصرية وأحيانًا حتى الصواريخ النووية[1].

وبالنسبة إلى الأصولية في العالم الإسلامي وتاريخها، فإنّ بعضًا يرجعها إلى عصر ما بعد الكولونيالية وبالتحديد في النصف الثاني من القرن العشرين، فيما يُرجع بعض الباحثين المختصّين بتاريخ التيار الأصولي الإسلامي ظهور الأصولية إلى حركة محمد بن عبد الوهاب أي قبل القرن العشرين وبالتحديد في أواخر القرن الثامن عشر الميلادي وأوائل القرن التاسع عشر. وقد درس هؤلاء الباحثون الحركة الوهابية بوصفها أهمّ الحركات الأصولية وأكثرها تأثيرًا. والملاحظة الجديرة بالاهتمام والتركيز هي أنّ بعض التيارات الاجتماعية رأت النور في البداية في الإطار الأصولي المتعارف، لتصبح في المراحل اللاحقة واحدة من أهمّ التيارات الأصولية، ولتتّخذ موقفًا متصلّبًا في تعاطيها مع ظاهرة التغريب وإفرازاتها في الاستلاب، وتصدّت لها بلا هوادة. والحقيقة، أنّنا إذا ما تأمّلنا المبادئ التي طرحتها هذه التيارات فسوف نتبيّن بوضوح أهمّ العناصر الفكرية التي وسمت فترة تأسيسها في المراحل اللاحقة؛ من هنا، فإنّ فهم هذا الطيف من التيارات الأصولية يستدعي دراسة أسسها الفكرية وعملية تبلورها.

ولا يقتصر اختلاف الرأي هذا على الفترة الزمنية للتيار الأصولي، وإنّما يمكن ملاحظته أيضًا عبر تبيين الخصائص الأصولية، إذ برأي بعضٍ، أنّ البُعد السياسي كان هو العلامة الفارقة

---

(1) المصدر نفسه، ص498.

للتيار الأصولي، وأنّ الجماعات التي يمكن تسميتها بالأصولية هي التي تنخرط في النشاطات الاجتماعية، وتمارس عملها كتيار معارض للحداثة على صعيد المجتمع:

بخلاف المصطلحات البديلة لها مثل «التيار الكلاسيكي» و«التيار المحافظ» و«التيار الأرثوذكسي»[1] و«التيار الإحيائي»[2]، يحظى مصطلح الأصولية بميزة أنّه كاشف لجوهر ظاهرة سياسية معيّنة[3].

يعتقد بعضهم أنّ أساس الأصولية يقوم على تعالي النصوص المقدّسة وأربابها على النقد[4]. وإلى جانب التعاريف الضيّقة المطروحة أعلاه، يقدّم بعضٌ تعريفًا فضفاضًا واسعًا عن الأصولية، إذ برأي هؤلاء لا يمكن عبر اختزال الأصولية في مسألة محوريّة النص، أو اختصاصها بالنشاطات الاجتماعية، الكشف عن الجوهر الواقعي والحقيقة الموضوعية للتيارات الأصولية، ذلك أنّ الأصولية، الإسلامية منها أو المسيحية، تؤكّد على أصالة النصّ وامتناعه على النقد، وكذلك على تنمية نشاطاتها الدينية في الحقل الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والتربية والتعليم[5].

لا شكّ في وجود علاقة وثيقة بين الأصولية التي تؤكّد على أصالة النصّ وبين الأصولية السياسية؛ لأنّ معظم الأديان، لا سيّما الإبراهيمية منها، تحمل رؤية قصوى في نصوصها الدينية ولها مواقف

---

(1) Orthodoxy.

(2) Revitalism.

(3) روبرت اكلشال، **مقدمه ای بر ایدیولوژی های سیاسی**، مصدر سابق، ص496.

(4) حمزة أمرائي، **انقلاب ايران وجنبش هاى اسلامى معاصر**، مركز وثائق الثورة الإسلامية، طهران، 2004م، ص77.

(5) www.bookrags.com/Fundamentalis.

خاصة من القضايا الاجتماعية. لذا، في معظم الحالات ثمة ملازمة موضوعية بين هاتين الرؤيتين[1]:

بصورة عامة، الأصولية تعني الأيديولوجيا التي تدعو إلى العودة إلى مبادئ فرقة معيّنة دينية ـ سياسية أو اجتماعية، ويستخدم هذا المصطلح عادةً حين تسعى بعض الفرق أو الأحزاب إلى تأمين دعم الشعب ومساندته من خلال إثارة مشاعره الأصلية في مجال الدين والثقافة[2].

وربّما يكون بعضٌ قد ذهب إلى أبعد من ذلك في إعطاء تعريف للأصولية عندما أدرج التيارات الدينية الصامتة غير المعترضة، لجهة ارتباطها بالدين، في خانة الأصوليين. وقد صنّف هؤلاء الأصولية إلى فاعلة ومنفعلة، وهم يرون الأمور أدناه من أهمّ خصائص الأصولية:

1 ـ الالتزام الصارم بالأصول الإسلامية الخمسة: إعلان الإيمان (النطق بالشهادتين)، الصلاة، الصوم، الزكاة والحج.

2 ـ السعي من أجل توفير حياة مثالية يتمّ فيها مراعاة المحرّمات القرآنية مثل شرب الخمر وأكل لحم الخنزير والرفض الواعي للعادات والتقاليد الاجتماعية الجنسية في الغرب.

3 ـ الأداء المنظّم للعبادات الدينية وتلاوة القرآن الكريم والمصادر الإسلامية الأخرى.

4 ـ المشاركة في النشاطات الجماعية المنظّمة من قبل الجماعات الدينية داخل المساجد أو خارجها، وترجيح المساجد الأهلية الخاصة على المساجد الحكومية.

---

(1) www. brown. edu/Departments/Anthropology/publications/fundmnt.

(2) Encyclopedic Dictionary of Political Science, Kush Satyendra, Volume 2, (E-L) IVY Publishing House Delhi, 1st Edition, 2003.

5 ـ المشاركة في الجمعيات التعاونية والتكافل المتبادل لا سيّما تقديم المساعدات الصحية والغذائية والخدمات الاجتماعية للفقراء.

6 ـ إطلاق اللحية وإبقاء الجسم نحيفًا كدلالة على الزهد والتقشّف، وكذلك تقصير الشعر.

7 ـ ارتداء أزياء خاصّة، مثلًا الرداء القصير بالنسبة إلى الرجال لا يغطّي القدمين، واللباس الخفيف للنساء الذي يغطّي جميع أجزاء الجسم، أو ثوب طويل وأحيانًا «الخمار»[1].

إذا ما أنعمنا النظر في النقاط أعلاه فستتبيّن بوضوح أنّ أهم ما يسم الأصولية هو غياب النشاط السياسي وموقفها العدائي تجاه الحداثة والغرب بالذات بوصفه صاحب مشروع الحداثة والقائم عليه.

إنّ الأصولية التي نقصدها في هذه الدراسة ذات مفهوم أضيق من الذي يطرحه بعض المنظّرين المتابعين لتيار الأصولية، لكنّه من جهة أخرى أوسع من المفهوم المابعد كولونيالي. ليس مقصودنا أبدًا أيًا من التيارات الفكرية التي تسعى للعودة إلى الإسلام الأصيل على الصعيد الفكري والمعرفي المحض؛ لكنّها في الوقت نفسه لا تحمل الهموم الاجتماعية والسياسية، لذلك، يستوعب تعريفنا هذا الكثير من التيارات الدينية المنتظمة اجتماعيًا وغير السياسية. وفي المقابل، فإنّ التيارات السياسية الاجتماعية التي تتبنّى رؤية العودة إلى الإسلام الأصيل أو، على الأقل، التي تحمل هذا الشعار هي المشمولة بهذه الدراسة. طبعًا ليس معنى هذا الكلام امتداد دائرة الإحياء زمنيًا إلى

---

(1) El-Gimindi Veiling, pp 465-485.

بالنسبة إلى الخصوصيات السلوكية للناشطين انظر: أحمد كمال أبو المجد، **العربي**، ص36 ـ 40.

ما قبل الحداثة، بل إلى ما بعدها. وهدفنا من اختيار هذا التعريف هو تسليط الضوء على التيارات المعارضة للحداثة أو المؤثّرة في اتّخاذ المواقف ضدّها.

أهمّ سمات الأصولية الإسلامية

1 ـ **الارتباط بين الدين والسياسة والمقاربة القصوى للدين، على الأقل في بعده السياسي:** هي الخصوصيّة الأهمّ التي تميّز التيار الأصولي الإسلامي ونقطة الانطلاق لها:

إنّ جوهر الأصولية هو التماهي بين الدين والسياسة. في الحقيقة، وكما يقول الإمام الخميني فإنّ «السياسة هي الدين»[1]. والدين هو بنية السياسة[2].

تحوز هذه الخصوصيّة على الأهميّة من جهتين: الأولى، من جهة العلوم الاجتماعية وعلم الاجتماع، والثانية، لجهة التحدّي الذي تثيره إنْ على المستوى الداخلي وموطن تبلور التيارات الأصولية أو على المستوى العالمي والدولي.

من جهة علم الاجتماع ونظريات العلوم الاجتماعية، فإنّ حدوث وقفة في عملية العلمنة وتفكيك النماذج الكلاسيكية السائدة في ميدان علم الاجتماع ـ التي تؤمن بالعلمنة وعدم إمكان العودة وسريان هذا المبدإ على جميع المجتمعات ـ أقول إنّ حدوث هذه الوقفة قد أدخل معظم علماء الاجتماع في دوامة وحيرة[3].

أمّا الجهة الأخرى لهذه الخصوصيّة وهي ظاهرة التديّن أو حتى

---

(1) نصّ كلام آية الله الخميني «إنّ سياستنا هي عين ديانتنا».

(2) روبرت اكلشال، **مقدمه اى بر ايدئولوژى هاى سياسى**، مصدر سابق، ص501.

(3) المصدر نفسه، ص496.

العودة إلى الماضي، فإنّها ما لم تتطوّر إلى تيار اجتماعي، فلا خوف من اصطدامها بمصالح الشعب وطموحاته، ولا تشكل تهديدًا لأرباب السلطة بما في ذلك السياسية أو الاقتصادية أو الثقافية، ولا حتى سببًا للصراع بين المؤمنين في حقل الشؤون الاجتماعية؛ طبعًا، ثمة مسألة فيما إذا كان هذا النمط من التديّن الخالي من أيّ نوع من النتائج الاجتماعية المباشرة أو غير المباشرة ممكنًا أم لا، فهذه تحتاج إلى وقفة تأمّل ونقاش طويل على نحوٍ جعلت بعض المفكرين بدلًا من استخدام المفهوم التقليدي والشائع «فصل الدين عن السياسة» (القائم على فكرة إمكان فصل الأمور الشخصية عن الأمور الاجتماعية)، يؤثرون استخدام مفهوم أدقّ وهو تمييز حقل الدين عن الشؤون السياسية بوصفه مفهومًا تجريديًا وعقليًا. بعيدًا عن الاختلاف البنيوي وعلى فرض قبول إشكالية فصل الدين عن السياسة، واختزاله في حدود الأمور الشخصية، فإنّ التديّن بأيّ شكل كان حتى وإن كان في صيغة النزوع إلى الماضي بصورته المتطرّفة والمتصلّبة لن يكون بالأمر المثير الذي يستحوذ على اهتمام مؤسسات السلطة المحلية والأجنبية، ولكن بمجرّد تحوّله إلى تيار اجتماعي فإنّه يحرّك موجة من الاحتجاجات والاعتراضات ضدّه[1].

لطالما كانت هذه الخصوصيّة مقترنة بالمتاعب في المجتمعات الإسلامية، لا سيّما في العالم العربي، أكثر من أيّ مجتمع آخر، وفي الحقيقة، إنّها شكّلت تناقضًا في طريق استمرار الأصولية وتقنينها، فقد أدّت إلى خروجها عن مسارها الطبيعي وتقسيمها إلى تيارين، تيار راديكالي متطرّف ذو جوهر معادٍ للاجتماع، وآخر استسلامي محافظ، وهو التيار الذي سيفقد بالتدريج قدرته على

(1) المصدر نفسه.

الحركة، سوف يركع في النهاية لجميع مقتضيات عملية التجدّد ليجد نفسه بالتالي في ذمّة التاريخ.

2 ـ **قراءة معاصرة للتعاليم الدينية:** تفرض المقاربة القصوى للدين[1] وجود قراءة معاصرة للتعاليم الدينية، من حيث إنّ المراجعة المعاصرة لها تلبّي حاجات العصر تحت سقف الإسلام ومقتضيات العصر الحديث. وفي ضوء عدم فاعلية بعض النماذج القديمة في تنظيم الشؤون الاجتماعية، وخصوصًا في العالم العربي، على سبيل المثال الخلافة الرسمية، فقد ارتأت هذه الجماعة إحياء التعاليم والمُثُل التي تحاكي، نوعًا مّا، المبادئ والنظريات الحديثة في مجال القضايا الاجتماعية مثل الشورى والبيعة، وماثلت هذه التعاليم مع المفاهيم الحديثة مثل الديمقراطية، وأكثر من ذلك، وظّفَت الإمكانات التي تستبطنها هذه التعاليم بغية تنظيم أوضاعها الاجتماعية.

3 ـ **مركزية إحياء القيم الأخلاقية:** إنّ الوشيجة التي تربط بين الدين والأخلاق في الإسلام، وتأكيد النبي الأكرم (ص) على

---

(1) لا بدّ هنا من أن نوضّح ما نقصده بالمقاربة القصوى والمقاربة الدنيا. في النظرة إلى الدين ثمة فريقان، فريق يرى أنّ متطلبات البشرية واحتياجاتها كافّة منصوص عليها في القرآن الكريم والأحاديث والروايات، وما على الإنسان سوى تطويع الواقع على هذه النصوص، وهو ما يُدعى بالمقاربة القصوى للدين. في المقابل، يقول أتباع المقاربة الدنيا بأنّه لا ينبغي للإنسان أن يذهب في توقّعاته من الدّين لأبعد من إرشاده إلى المبدإ والمعاد، وبالتالي، فإنّ هؤلاء لا يتحرّون الأحكام الاجتماعية والسياسية في النصوص الدينية. ويضيف أتباع هذه النظرة أنّ مهمّة الدّين والقرآن الكريم تنحصر في خلق الارتباط بين الإنسان وربّه، وقد تركا للعقل الإنساني مسألة تنظيم قضاياه الاجتماعية. «المترجم»

أهمية التربية الأخلاقية للمجتمع وأنّها تأتي على رأس الأولويات من قبيل تأمين المعيشة والتربية السياسية كما ورد في الحديث الشريف: «**إنّما بُعثت لأتمّم مكارم الأخلاق**»، أقول إنّ هذه التأكيدات مدعاة لإحياء الجانب الأخلاقي في الدين ومحاربة المظاهر غير الأخلاقية في الحضارة الحديثة والفساد والنفاق والغشّ[1].

تاريخ الأصولية الإسلامية في العالم الإسلامي

تاريخيًّا، من العسير على المرء تحديد نقطة انطلاق الأصولية الإسلامية في العالم الإسلامي، خاصة إذا ما عرفنا أنّ جوهرها الدينامي والتاريخي هو جوهر متجذّر للغاية وواسع. ولعلّ أهمّ نهضة أصولية إسلامية في العالم العربي هي ثورة الإمام الحسين (ع) على جهاز الخلافة الحاكم آنذاك بهدف إحياء الدين على جميع الصُّعُد، كما جاء توضيح هذه النقطة بجلاء في بيان الثورة للإمام (ع) حين شرع بحركته الإصلاحية؛ غير أنّ الفوارق الرئيسية التي تميّز ثورة الإمام (ع) عن التيار الأصولي الإسلامي المعاصر، أضف إلى ذلك تأثّر التيار الأخير بحركة التجديد أضفى خصوصية عليها اضطرنا إلى قصر دراستنا للأصولية على العصر الحاضر.

بصورة عامة، تنقسم الأصولية في العالم الإسلامي إلى مجموعتين: تضمّ المجموعة الأولى التيارات التي ظهرت بدافع إصلاح ما أفسده الحاكم في المجتمع الإسلامي وكردّ فعل على المشاكل التي راجت، ومن هذه التيارات نذكر: الحركة الوهابية والحركة السنوسية. أمّا المجموعة الثانية فهي التيارات التي كان

---

(1) روبرت اكلشال، **مقدمه اى بر ايدئولوژى هاى سياسى**، مصدر سابق، ص497.

هدفها الوقوف بوجه تيارات الاستلاب الحداثوية والغزو الثقافي والسياسي الغربي، على سبيل المثال، جماعة الإخوان المسلمين وجماعة النهضة الإسلامية في الجزائر. وقد انضمّت تيارات المجموعة الأولى لاحقًا إلى التيارات المعارضة للحداثة والاستعمار الغربي واتّخذت مواقف متشدّدة في هذا المجال. ولم يقصر الأصوليون الإسلاميون في جماعة الإخوان المصرية والحركة الإسلامية الجزائرية نشاطاتهم في حدود دائرة الكفاح ضدّ الغرب، وإنّما انبرَوا إلى النضال ضدّ رموز النظام الحاكم باعتبارهم الأدوات المنفّذة للمشاريع الاستعمارية والعملاء المحليين. وبهذا الشكل، تشابكت أيدي التيارين في كلا المجالين، لينضمّا معًا إلى التيارات المناهضة للغرب والنظام الحاكم.

والذي يستلفت النظر هو التباين الأساسي بين الأصولية الإسلامية والأصولية المسيحية، فالأخيرة يُنظر إليها في العالم المسيحي بشكل عام على أنّها نشأت كردّة فعل على اللاهوت الليبرالي والعلماني، وأنّ نطاقها لا يتعدّى، على الأغلب، المعتقدات والأخلاق، بينما تشمل الحركات الإسلامية في العالم الإسلامي، مضافًا إلى الأبعاد الكلامية والأخلاقية، جميع الميادين الاجتماعية بما في ذلك السياسية والاقتصادية والحقوقية. فالبعد الاجتماعي له حضور قوي في العالم الإسلامي لدرجة جعلت بعضًا يختزله في البعد السياسي فقط، ويغضّ الطرف عن سائر الأبعاد الأخرى. على هذا المنوال، فإنّه بصرف النظر عن بعض الأبعاد العامة، لا توجد أوجه شبه تذكر بين الأصولية الإسلامية والأصولية المسيحية:

يقول بعضٌ: ثمّة أوجه شبه مباشرة بين الأصولية المسيحية

والأصولية الإسلامية، إذ إنّ كليهما يعبّران عن الحاجة إلى حتمية الأصول العقدية في هذا العالم المضطرب غير الآمن، ولكن يبدو أنّ هذا لا يعدو كونه احتمالًا ساذجًا للغاية[1].

وبالنسبة إلى أهمّ التيارات الأصولية في العالم الإسلامي فهي عبارة عن حركة المهدي في السودان، والحركة السنوسية، والحركة الوهابية، وجماعة الإخوان المسلمين، والحركة الإسلامية في الجزائر. تنتمي هذه الحركات، عدا الوهابية والإخوان المسلمين، إلى أصول عربية ـ أفريقية، وأنّ نطاق تأثيرها ظلّ بشكل عام محدودًا في قارة أفريقيا. أمّا حركة الإخوان المسلمين فعلى الرغم من ظهورها في مصر، إلّا أنّ امتداداتها قد شملت مختلف بلدان الشرق الأوسط، بينما الحركة الوهابية قد ظهرت في شبه الجزيرة العربية وتزعم أنّها ذات طابع يتجاوز منطقتها ويشمل البلدان الإسلامية كافة.

الاتجاهات الأصولية: (الحركة الوهابية والإخوان المسلمون)

من المعلوم أنّ دراسة جميع التيارات الأصولية في العالم الإسلامي أمر خارج عن نطاق هذا البحث، ناهيك عن أنّ بعضها قد أصبح في ذمّة التاريخ ولم يعد له أيّ تأثير يذكر في الوقت الحاضر. على هذا، سوف نقتصر في هذا المقال على دراسة تيارين مهمّين ومؤثّرين، عنيتُ، الحركة الوهابية وهي الوجه المتشدد للأصولية، والإخوان المسلمين، وهم وجهها الآخر المعتدل.

---

(1) أنطوني غيدنز، جامعه شناسى، مصدر سابق، ص522.

أ ـ الحركة الوهابية

المرحلة الأولى، بدايات الدعوة حتى موت محمد بن عبد الوهاب

لقد مرّت الحركة الوهابية في طور تأسيسها بعدّة مراحل مهمّة، هي كالتالي:

1 ـ فترة الظهور والسعي لأخذ زمام الأمور لتطبيق المبادئ؛

2 ـ ترسيخ سلطتها الاجتماعية والحركة باتجاه تحقيق شعار الحركة الوهابية،

3 ـ التخلي عن بعض الأفكار الأولية ومحاربة التيارات المدافعة عن تلك المبادئ. هذا وقد استغرقت المرحلة الأولى فترة طويلة شهدت خلالها منعرجات كثيرة، وأحد العوامل في طول هذه الفترة التعارض الجوهري لآراء وشعارات الوهابية مع معتقدات وطقوس المسلمين قاطبة، شيعة وسنّة، لدرجة أنّ المعارضة الرئيسية لانتشار الوهابية ورسوخ قواعدها جاءت من قبل أهل السنّة والحكّام السنّيين، وقد ظلّت الوهابية قلقة الوضين حتى في مهد ظهورها في شبه الجزيرة العربية إلى أن قيّض لها دعم خارجي بصورة مباشرة واستقرّ لها الأمر، وقد كان لعبد العزيز وولده سعود أكبر الأثر في بسط ونشر الحركة الوهابية. وتعدّ هذه الفترة من أحلك الفترات وأكثرها صراعًا في مرحلة نشوء هذه الحركة فقد كفّرت المسلمين من غير الوهابيين وعدّتهم مشركين ولذلك دخلت هذه الحركة في صراعات ومعارك مع كثير من الأطراف.

أهمّ آراء محمد بن عبد الوهاب:

إنّ إلقاء نظرة على الوهابيّة سوف توضّح لنا أنّ هذه الحركة لم تضف جديدًا على ما قاله ابن تيمية، وإنّ كلّ ما قامت به هو بسط

البحث في بعض مجالات مختارة من فكر هذا الأخير[1]، مع فارق أنّها لم تستثن أحدًا من معارضيها من طائلة التكفير، وعمليًّا أيضًا لم تتورّع عن قتلهم وسفك دمائهم.

يقارن الشيخ محمود أبو زهرة الكاتب العربي الكبير وأستاذ كلية الحقوق في جامعة القاهرة، بين ابن تيمية والوهابية فيقول:

لم يضف هؤلاء [الوهابيون] شيئًا على آراء ابن تيمية، سوى شدّة وصرامة أكبر، أمّا عمليًّا فقد ارتكبوا ممارسات لم يشر إليها ابن تيمية أبدًا. وعدا المسائل العبادية، يعتقد هؤلاء أنّه حتى المسائل العادية من قبيل الظواهر الحديثة هي مخالفة للإسلام. لا بل إنّهم كانوا ينظرون إلى عامة الوهابيين الذين كانوا يدخّنون كمشركين وكفار، أو دعوتهم المناوئين في الوقت نفسه الذي كانوا يُشهرون السيف بوجههم، أو إنّهم كانوا يهدّمون الأضرحة والقبور في المدن والقرى التي كانوا يدخلونها. وعلى هذا المنوال، دمّروا كثيرًا من الآثار التاريخية والثقافية والحضارية النفيسة في شبه الجزيرة العربية والعراق إلى درجة جعلت بعض الكتّاب الأوروبيين يلقّبونهم بـ«هادمي المعابد»، ناهيك عن أنّهم هدموا قبور جميع الصحابة وسوَّوها بالأرض، وقد اشتهر عنهم مخالفتهم لأبسط الأمور التي لا هي عبادة أصنام ولا تؤدّي إليها مثل التصوير، وعلى هذا النحو وسّعوا مفهوم البدعة بشكل عجيب[2].

---

(1) حمزة أمرائي، **انقلاب ايران وجنبش هاى اسلامى معاصر**، مصدر سابق، ص124.

(2) **المذاهب الإسلامية**، ص351، نقلًا عن: علي أصغر فقيهي، **وهابيان**، ط3، منشورات صبا، طهران، 1987م، ص263 ـ 265؛ «**اختلاف روشهاي فكري در اسلام**»، مجلة دانشكده ادبيات وعلوم انساني، مدينة مشهد، السنة الثامنة، العدد 2، ص510؛ أحمد موثقي، **جنبش هاى اسلامى معاصر**، سمت، =

بدوره يوجّه الشاعر الباكستاني الشهير محمد إقبال (لاهوري) نقدًا إلى هذه الحركة معتبرًا إيّاها حركة «محافظة» ولا تحمل رؤية نقدية إلى الماضي مطلقًا، وقد تجمّدت على الأحاديث النبوية في المسائل القضائية. حيث يقول:

تستبطن هذه الحركة جوهرًا محافظًا، وفي الوقت نفسه تحمل لواء التمرّد ضدّ خاتمية المذاهب، وتدافع بشدّة عن الحقّ في الحكم الشخصي، طبيعة نظرتها إلى الماضي غير نقديّة بالمرّة، وفي المسائل القضائية تستند بشكل رئيسي إلى الأحاديث النبوية[1].

لقد تمثّل التحدّي الأكبر الذي واجهه محمد بن عبد الوهاب في التصدّي للعقبات الداخلية التي وقفت في وجه إحياء الإسلام وبعث حاكمية الدين. وقد شملت هذه العقبات، في الحقيقة، جميع الأركان الرئيسية في المجتمع الديني، وبالأخصّ، الحاكمية والعلماء والأمّة. بالنسبة إلى الحاكميّة فإنّها قد انحرفت عن مسارها العربي ـ القرشي إلى بني عثمان، أمّا مؤسسة رجال الدين، فقد دبّ الجمود والتحجّر في أوصالها بسبب تعطّل الاجتهاد والبقاء على تقليد أئمّة المذاهب الأربعة، في حين كانت الأمّة تعاني من نفوذ الشرك في نسيج اعتقاداتها وإيمانها، فراجت البدع وانتشرت الخرافات في الدين بين عموم الناس، وفي خضمّ هذه الأوضاع ركّز الشيخ محمد بن عبد الوهاب جهوده الفكرية وتدابيره العملية على الركنين الثاني والثالث، ليترك مهمّة الدراسة والتحليل والتنظير في مجال شكل الحكومة

= طهران، 1998م، ص 161 ـ 162 و184؛ حمزة أمرائي، **انقلاب ايران وجنبش هاى اسلامى معاصر**، مصدر سابق، ص124.

(1) محمد إقبال لاهوري، **احياى تفكر دينى در اسلام**، ترجمة: أحمد آرام، نشر رسالت قلم، طهران، 1991م، ص175؛ انظر: حمزة أمرائي، **انقلاب ايران وجنبشهاى اسلامى معاصر**، مصدر سابق، ص125.

وطريقة انتخاب الحكّام إلى أحد ورثة نهجه وهو الشيخ رشيد رضا. وأيًا كان الأمر، فإنّ هذا النمط من التحليل للأوضاع السائدة والوقائع الموضوعية فتح أمام الوهابية بابًا واسعًا من الموضوعات الإحيائية؛ بعبارة أخرى: كانت الوهابية تؤمن بأنّ عملية إحياء الإسلام لا تعني الاهتمام ببعد واحد من الحياة الاجتماعية وغضّ النظر عن سائر الأبعاد، لذا ينبغي، من وجهة نظرها، التحرّك على جميع جبهات الإصلاح والتعديل.

ولعلّ الآراء التي جاءت في كتابات محمد بن عبد الوهاب يمكن تلخيصها في محاور هي:

1 ـ نقد الأصول العقدية للأمة الإسلامية وتطهيرها من أيّ مظهر من مظاهر الشرك في المعتقد والعمل.

2 ـ محاربة جميع معارضي الوهابيّة وتطهير المجتمع الإسلامي من المشركين.

3 ـ رفض جميع المظاهر العمرانية التي توصف بأنها «شركية» عبر هدم الأضرحة والمقامات والمساجد المجاورة لقبور أهل البيت والعظماء.

تعاليم الوهابية وعقائدها:

1 ـ محاربة استمرار التقليد وضرورة إحياء الاجتهاد

أحد أهمّ مستلزمات طرح مشروع جديد، حتى من نمط العودة إلى الماضي وإحياء التراث المنسي، هو نقد العوامل المؤلّفة للوضع الحالي، وإعادة قراءة الدين، ومن ثمّ تقديم مشروع جديد يكون بمثابة حلّ مناسب للخروج من المأزق الذي تسبّبت به المشاكل الراهنة. ولا شكّ في أنّ هذا الأمر ممكن في حال قيّض له مصلحون توفّروا على الصلاحية العلمية اللازمة لنقد الأوضاع

السائدة، وتقديم نموذج جديد، وكذلك الإبقاء على الباب مفتوحًا أمام الآراء الجديدة المتحرّرة من أغلال التقليد والتبعيّة العمياء للسلف. وقد أتاح هذا الأمر الظروف الملائمة للأصوليين لتحطيم البنى التي تقف بوجه سدّ باب الاجتهاد ودعوى عدم شرعيّتها، لينأوا بطريقهم عن طريق السلف وسيرتهم، وينبروا عودًا على بدء لإحياء الاجتهاد وطرح الآراء الجديدة. وأوّل شخصيّة أفتت في هذا السياق بجواز، أو قل إن شئت، وجوب الاجتهاد وحرمة تقليد عالم لآخر هو الشيخ ابن تيمية، لذا، نرى من المناسب أن نرجع قليلًا إلى تاريخه وموقعه الاجتهادي في إطار مدرسة أهل السنّة الفكرية فذلك، بلا شك، سوف يلقي ضوءًا على بحثنا.

يعدّ الخليفة الثاني أوّل من اجتهد في الإسلام، وربّما يعود ذلك إلى حجم معرفته بسيرة المصطفى (ص) والأحاديث النبوية من جهة، وشعوره بعدم انسجام بعض الروايات مع استراتيجيته السياسية، ليس في حالات غياب النصّ فحسب، بل ينسب إليه أنه اجتهد في حالات عديدة في مقابل النصّ، كما حصل مثلًا في مسألة حجّ التمتّع والزواج المؤقّت حيث جملته الشهيرة: «متعتان كانتا في عهد رسول الله وأنا أنهى عنهما وأعاقب عليهما: متعة الحج ومتعة النساء»[1].

فكان من نهج الخليفة عمر أن شاع التفسير بالرأي، ورُفع الخلفاء إلى مرتبة عالية وقد أعيد إنتاج نظرية رجحان الخليفة على النبي من قبل الحجاج بن يوسف الثقفي في عهد الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان وذلك في إطار ظاهر استدلالي وباطن هزيل مثير للسخرية.

---

(1) جعفر السبحاني، **مع الشيعة الإمامية في عقائدهم**، قسم شؤون التعليم والبحوث الإسلامية، قم، 1413هـ، ص144.

واستمرّت آراء وأحكام الخلفاء تأخذ أشكالًا اكتسبت بالتدريج نوعًا من القداسة، ما أوجب اتّباعها من قبل الأمّة، وهكذا، استفحلت مسألة التفسير بالرأي فخرجت من حلقة الخلافة إلى الدائرة الأرحب لاجتهادات الأشخاص الآخرين لتتحوّل على يد أبي حنيفة إلى مدرسة فكرية ونظرية فقهية، فانتشرت مدرسة القياس بإزاء مدرسة النصّ والحديث، ولاقت رواجًا وإقبالًا، وبذلك فتحت الباب أمام كلّ رأي ولو كان غير صائب يُلقى على عواهنه. وقد غالى أبو حنيفة في رأيه لدرجة أثار معها حفيظة حتى الدعاة لمدرسة الخلافة، ما دعاهم إلى التصدّي بشدّة لهذا التيار الفكري. واستمرّ الوضع على هذا النحو حتى ظهور أحمد بن حنبل حيث طويت صفحة القياس والتفسير بالرأي، لتكون الغلبة التامّة لنهج أهل النصّ والحديث، وبدعم تامٍّ من جهاز الخلافة ومذهب أهل السنّة. وإنّه لأمر ذو دلالة أن تبدأ هذه المدرسة الفقهية بمواجهة السنّة والنزعة الحديثية، ثمّ في نهاية المطاف تعود أدراجها إلى ما كانت تفرّ منه، عنيتُ، النصّية، وتعتبرها المرجع الوحيد للحكم في ما اختلف فيه من مسائل من خلال التمسّك بالأحاديث، مع الحد الأدنى من الجرح والتعديل.

هكذا يضعنا هذا النصّ أمام حقيقة أنّه على الرغم من النتائج التي أفرزتها عملية الاجتهاد في الفقه السني ومحاولات منع استمرارها، فقد عاد الأصوليون إلى التأكيد على أهمية فتح باب الاجتهاد مرّة أخرى، متناسين الفتوى السابقة بحرمة تقليد العالِم للعالِم عدا في حالات نادرة، انظر إلى هذه المقولة: «فأمّا القادر على الاجتهاد فهل يجوز له التقليد؟ هذا فيه خلاف، والصحيح أنّه يجوز حيث عجز عن الاجتهاد»[1].

---

(1) عبد الخالق عبد الرحمن، **الصراط: أصول منهج أهل السنّة والجماعة في الاعتقاد والعمل**، بيروت، 1421هـ، ص90.

الاجتهاد يكون مقبولًا حيثما لا يوجد نصّ من الدين، أمّا مع وجود نصّ صريح، فلا يجوز الاجتهاد، بل إنّه في هذه الحالة بدعة وإنكار للدين. ومعلوم أنّ إحراز عدم وجود نصّ في الدين يتطلّب، في حدّ ذاته، إلمامًا تامًّا بالدين من جهة، وقدرة على معرفة النصّ من غير النصّ، والناسخ والمنسوخ والعام والخاص... من جهة ثانية. هذا فضلًا عن أنّ الدين يفسّر بعضه بعضًا من حيث إنّ بعض الآيات والروايات تضيء سائر الزوايا المظلمة والمبهمة، من هنا، فإنّ تقديم تفسير يتمثّل التعاليم الدينية إنّما هو نابع من إلمام بالدين وإحاطة نسبية به.

من مستلزمات الاجتهاد أيضًا، رفض جميع الخطوط الحمراء التي ترسمها آراء علماء السلف، والقيام باستنباط نتائج تقوم على الأصول الاجتهادية الذاتية والتحليلات الشخصية. وعدم الاستناد إلى آراء السلف يعني الرجوع مباشرة إلى مصادر الوحي ورفض جميع الحُجُب التي من نسج تحليلات علماء السلف[1].

لهذا السبب، نجد الوهابية في بدء تأسيسها كانت تستند، وقبل كلّ شيء، إلى القرآن والسنّة، بما يعني أنّها كانت تحترز، ما أمكنها ذلك، من الإحالة على آراء العلماء السابقين إلا في مواطن الاتفاق.

2 ـ محاربة الشرك

يقدّم محمد بن عبد الوهاب تفسيرًا خاصًّا لآراء القائلين بالشفاعة والتوسّل، وفي إطار هذا التفسير الذي لا خلاف على كونه شركيًّا، ينبري إلى حصر الشفاعة بالنبي بشكل ضعيف، وأنّها خاصّة

---

(1) سليمان بن عبد الوهاب، **الصواعق الإلهية في الردّ على الوهابية**، منشورات حراء، دمشق، 1418هـ، ص8 و9.

بيوم القيامة فقط، ومن ثمّ يرفض مطلقًا التوسّل بكلّ أشكاله[1]. في البداية، يفسّر بعض الآيات التي تنفي أيّ شفاعة لغير الله، وبالاستناد إليها يصل إلى إثبات الفرضية التي يطرحها وهي النفي المطلق لأي شفاعة[2]. وإقرارًا للحقّ نقول، إنّ القرآن الكريم لا ينفي الشفاعة بالمطلق، من حيث إنّه يوجد تصريح واضح في بعض الآيات لإثبات نوع من الشفاعة، شفاعة من أذن لهم الرحمن، والشفعاء المأذونون هم الذين يتوفّرون على الحدّ الأدنى للصلاحية التي تقتضيها الشفاعة[3]، وهو، كما يرى ابن عبد الوهاب، الإيمان بالله والاعتراف بالتوحيد[4]، ثمّ يعتبر، بالاستناد إلى الأخبار، أنّ المثل الأبرز للشفيع هو النبي الأكرم (ص)، ولكن في حدودٍ دنيا للشفاعة[5].

3 ـ تحريم زيارة القبور

أ ـ تحريم التبرك بقبور الأولياء: أحد مظاهر الشرك من وجهة نظر الوهابية هو المسح على قبور الأولياء وتقبيلها، بمعنى، أنّ أيّ قبلة أو مسح على مزارات الأولياء هو من قبيل

---

(1) جعفر السبحاني، **آيين وهابيت**، نشر مشعر، قم، 2001م، ص46 ـ 82.

(2) محمد بن عبد الوهاب، **كتاب التوحيد**، «برنامج المكتبة موقع روض الرياحين»، ص17؛ انظر: حمزة أمرائي، **انقلاب ايران وجنبش هاي اسلامي معاصر**، مصدر سابق، ص124.

(3) علي رباني گلپايگاني، **درآمدى بر شيعه شناسى**، المركز العالمي للدراسات الإسلامية، قم، 2003م، ص340 ـ 343.

(4) علي أصغر رضواني، **مبانى اعتقادى وهابيان**، منشورات: مسجد جمكران، قم، 2006م، ص13 ـ 37.

(5) محمد بن عبد الوهاب، **كتاب التوحيد**، مصدر سابق، ص17.

الشرك ويستحقّ صاحبه التكفير وهدر الدم بدعوى الارتداد[1].

ب ـ تحريم زيارة قبور الأنبياء والأئمة (ع): في عقيدة الوهابية، ليس وحده المسح على قبر النبي (ص) أمرًا خاطئًا بل حتى السفر بقصد زيارة النبي (ص) أمر محرّم وبدعة سيئة[2]. ويستند ابن عبد الوهاب في هذه الفتوى إلى حديث للرسول الأكرم (ص) يحرّم شدّ الرحال إلى المساجد بقصد العبادة باستثناء ثلاثة مساجد هي المسجد الحرام والمسجد الأقصى والمسجد النبوي الشريف[3].

ج ـ هدم ما بني على القبور بحجة أنه شرك: عمل آخر لهذه الفرقة يقوم على المقارنة الخاطئة ألا وهو تطهير المسجد الحرام من مظاهر الشرك والذي يتمثّل في هدم جميع المظاهر العمرانية لما يسمّونه شركًا والتي تستوحي من عقيدة التوسّل بأهل البيت (ع) وأئمّة الدين وتعظيمهم. ولأجل إضفاء المشروعية على هذا العمل استفتي عدد من فقهاء النهج الوهابي، حيث أفتوا بالاستناد إلى المأثور من روايات أهل السنّة بوجوب تهديم هذه البقاع المقدسة. والأمر المثير للعجب هنا هو أنّ هؤلاء لم يتعرّضوا لقبر النبي الأكرم (ص) لا بل بنوا عليه وعمّروه وأقاموا فيه صلاة الجماعة. ولا يعرف

---

(1) عبد الخالق عبد الرحمن، **الصراط: أصول منهج أهل السنّة والجماعة في الاعتقاد والعمل**، مصدر سابق؛ حمزة أمرائي، **انقلاب ايران وجنبش هاى اسلامى معاصر**، مصدر سابق، ص124؛ علي أصغر رضواني، **مبانى اعتقادى وهابيان**، مصدر سابق، ص85 ـ 87.

(2) جعفر السبحاني، **آيين وهابيت**، مصدر سابق، ص89 ـ 90.

(3) المصدر نفسه، ص141 ـ 159.

بالضبط ما إذا كان لقبر النبي (ص) خصوصية خصيصة على غرار بيت الله الحرام تمنع من هدمه، فضلًا عن توسعته؟ أم أنّ ثمّة أمرًا آخر استدعى تمييز هذا القبر عن البقية وعدم التعرّض له على الرغم من تهديم سائر القبور[1]؟

د - إحياء فريضة الجهاد والشهادة بغية تطهير المجتمع الإسلامي من المشركين: وهكذا، مهّدت هذه المبادئ والمواقف الوهابية من مفاهيم التوسّل والشفاعة الطريق لتكفير مناوئيها. ونظرًا إلى أنّ الدين الإسلامي لا يرى أيّ فرق بين المنكر لوجود الله تعالى والمشرك به، فضلًا عن أنّ الإسلام لا يعترف بأي مكانة للمشرك في المجتمع المسلم، فإنّ الذين يؤمنون بالتوسّل ليس لهم أيّ حقوق في المجتمع المسلم من وجهة نظر الوهابيّة، ولا بدّ من تطهير المجتمع من وجودهم، ما يعني أنّ هذه الرؤية قد وفّرت الغطاء المناسب للدخول في حروب أدّت إلى إراقة الدماء[2].

كما يشدّد الوهابيّون على أنّه لا يمكن بالنصح والإرشاد وحدهما تطهير المجتمع من مظاهر الشرك؛ إذ إنّ الأمر يتطلّب إعلان الحرب الفعلية على الشرك وذلك بعد إبلاغ المشركين وتحذيرهم وإقامة الحجّة عليهم[3].

اتّبع الوهابيّون نموذج صدر الإسلام في الجهاد، حيث طرحوا

---

(1) محمد جواد مغنية، **هذه هي الوهابية**، ط1، دار الحقيقة، بيروت، 1414هـ، ص84 ـ 85.

(2) المصدر نفسه، ص79 ـ 81.

(3) أحمد بن إبراهيم العثمان، **سلفية لا وهابية لا ظاهرية لا قطبية لا حرورية**، نقلًا عن موقع الشيخ عثمان الخميس.

في البداية معتقداتهم على المعارضين، وطلبوا منهم الاستجابة لدعوتهم إلى الإيمان بالمعتقدات الوهابية، والخيار الآخر كان إعلان الحرب وقد أريقت دماء، وخيضت حروب تحت هذا العنوان.

4 ـ إحياء الخلافة الإسلامية ـ العربية

خطوة مهمّة أخرى أقدم عليها الوهابيون وذلك بإعلانهم العصيان على الدولة العثمانية والإعلان عن مسعاهم لإحياء الخلافة العربية ـ الإسلامية[1]. يعتقد هؤلاء أنّه بعد حملة المغول وسقوط الخلافة العباسية فإنّ الخلافة الإسلامية انحرفت عن مسارها الأصلي، واتّخذت أشكالًا غير مشروعة من قبيل ظهور حكومات غير عربية مثل الخلافة العثمانية، وكان هذا من أهمّ العوامل وراء انحطاط المجتمع الإسلامي. إنّ إحياء الخلافة العربية كان يقتضي تركيبة خاصة لنظرية الخلافة بحيث تستوعب مسألة عدم شرعية حاكمية الخلافة العثمانية وفي الوقت نفسه تجيب عن بعض الاستفهامات العالقة والتحديات الجديدة التي تواجه مبدأ المشروعية. لم يطرح محمد بن عبد الوهاب نظرية محدّدة ذات معالم واضحة في هذا المجال؛ لكنّها كانت مهمّة الذين جاؤوا من بعده من الشخصيات المدافعة عن هذه الحركة مثل رشيد رضا الذي كان بصدد التنظير للخلافة في ضوء التحديات الداخلية والخارجية، وهذا يستدعي، بطبيعة الحال، أن نحلّل بشكل إجمالي آراء رشيد رضا.

---

(1) حمزة أمرائي، انقلاب ايران وجنبش هاى اسلامى معاصر، مصدر سابق، ص124.

آراء رشيد رضا في موضوع الخلافة

إنّ جذور أفكار رشيد رضا تعود في خطوطها العامة إلى الفكر السياسي الإسلامي، فبعض هذه الأفكار هي بديهيات تُجمع عليها معظم المذاهب الإسلامية، على سبيل المثال:

1 ـ التأكيد على ترابط الدين والسياسة ورفض العلمانية،

2 ـ وحدة الهوية العقدية للمسلمين ورفض النزعة القومية،

3 ـ التأكيد على ضرورة تثبيت الوحدة بين المسلمين،

4 ـ إحياء الإمبراطورية الإسلامية ومحاربة الفكر التجزيئي،

5 ـ وحدة الحاكمية والقيادة في المجتمع الإسلامي.

أمّا الخلاف الأهمّ الذي يفرّق بين الأصوليين المسلمين، شيعةً وسنة، فهو مبدأ مشروعية الحاكم وآليات إحراز منصب الخلافة والإمامة، لا سيّما، كيفية إحراز السلطة واختيار القائد وحاكم المجتمع الديني، وهي مسألة تنطوي على التحدّي. بيد أنّ أبرز ما يلفت الانتباه في أفكار رشيد رضا توظيفها لجميع ما تختزنه سيرة السلف من أجل تنظيم آلية الوصول إلى السلطة المشروعة. وتكمن أهمية الموضوع في تعدّد الجينالوجيا التاريخية لهذه الآليات واختلافها عن بعضها من جهة، وفي تضادّ بعضها مع بعضها الآخر من جهة أخرى، وأنّ تجويز الفريقين هو بمثابة الاعتراف بالتضادّ بالنسبة إلى مسألة اختيار القائد[1].

على أنّ آراء رشيد رضا، في الحقيقة، هي تفسير مبتسر عن

---

(1) محمد رشيد رضا، **الخلافة أو الإمامة العظمى**، تحقيق: وجيه كوثراني، القاهرة، 1926م، ص69.

العناصر المتناقضة في الفلسفة السياسية لأهل السنّة. ولم يكن هذا المشكل وليد المرحلة المعاصرة وحدها، فقد لازم الحياة السياسية لأهل السنّة في جميع مراحلها، بما يفسّر، أبدًا، عدم وجود رؤية واضحة عن جوهر الحكومة وأهدافها ومُثُلها السياسية، وبالتالي، تركيبة العناصر الرئيسية وكيفية توالفها. وتأسيسًا على ذلك، لم تتضمّن آراء رشيد رضا وأفكاره أيّ جديد أو ابتكار.

قبل رضا، بسط فقهاء أهل السنّة، وخصوصًا الماوردي والغزالي وابن جماعة في القرون الخامس والسادس والثامن البحث في هذا الموضوع[1].

لقد أخفقت أفكار رشيد رضا في تقديم طروحات عملية قادرة على إصلاح أوضاع المسلمين في خضمّ الرياح الوطنية والشعارات القومية التي هبّت على بلدان الإمبراطورية العثمانية في مطلع القرن العشرين، فكان من نتيجة ذلك أن وقفت بوجهه مجموعتان: المجموعة الأولى، المستنيرون المتغرّبون الذين لم يكتفوا بمعارضة الخلافة الإسلامية، بل ورفض التراث السياسي والاجتماعي الإسلامي برمّته، والمجموعة الثانية هي سائر الوطنيين المصريين من أمثال مصطفى كامل ومعه أعضاء الحزب الوطني الذين كانوا يتوجّسون من قيم رشيد رضا لئلا تحرف اهتمام الشعب المصري عن القضايا المعيوشة والهموم الداخلية الواقعية إلى طموحات دينية ضبابية مستحيلة[2].

ولئن كان رشيد رضا يؤكد على نظرية الإمامة والخلافة «لكنّه لم

(1) حميد عنايت، سيرى در انديشه سياسى عرب، مصدر سابق، ص158.

(2) المصدر نفسه، ص159.

يتحرّ لا الشخص المناسب لهذا المنصب ولا العاصمة، حتى إنّه خطر بباله إنشاء مؤسسة علمية وجامعة لإعداد وتربية خليفة (كما في أكاديمية تربية الفلاسفة لأفلاطون) جامعة يدرّس فيها القانون الدولي وتاريخ العالم وعلم الاجتماع واللاهوت المسيحي والعقائد المنحرفة، ليتمّ اختيار خليفة من بينهم؛ لكنّه أدرك أنّ ذلك ليس بالأمر العملاني، فلجأ إلى بديل مناسب وهو «الحكومة الإسلامية» و«الدولة الإسلامية» لتتحوّل فيها المصطلحات التقليدية القديمة مثل الخلافة والإمامة والإمارة والولاية إلى مصطلحات جديدة في الثقافة الجديدة»[1].

إنّ تأييد رشيد رضا الوهابية وتعلّقه الخاص بها، على الرغم من شعار الدعوة الإسلامية الذي كان يرفعه، جعله يتعاطى مع المذهب الشيعي من زاوية ضيّقة مقتفيًا أثر سائر الفرق المعادية لهذا المذهب، فكال الاتّهامات للتشيّع التي إمّا إنّها غير صحيحة أساسًا، وإما لا تعبّر عن الرأي الغالب لمفكري الشيعة. من هنا، أثارت آراؤه انتقادات شخصيات مختلفة من مشاهير المذهب الشيعي فانبرت للردّ عليه، ولعلّ أدقّ تلك الانتقادات وأوسعها تلك التي وجّهها إليه العلامة الأميني[2].

---

(1) مقصود فراست خواه، **سرآغاز نوانديشى دينى وغير دينى معاصر**، الشركة المساهمة للنشر، طهران، 1998م، ص195.

(2) عبد الحسين الأميني، الغدير، دار الكتاب العربي، بيروت، 1387هـ، ج6، ص287 ـ 326؛ حميد عنايت، **سيرى در انديشه سياسى عرب**، مصدر سابق، ص159؛ مقصود فراست خواه، **سرآغاز نوانديشى دينى وغير دينى معاصر**، مصدر سابق، ص196؛ مرتضى مطهري، **نهضت هاى اسلامى در صد ساله اخير**، منشورات صدرا، طهران، 1987م، ص50.

المرحلة الثانية: انتشار الوهابية في أرجاء شبه الجزيرة العربية وبداية الشقاق بين الدولة والأمة

انتشار التيار الوهابي في أنحاء شبه الجزيرة كافة

بعد موت محمد بن عبد الوهاب انتقلت الزعامة الفكرية والمرجعية العلمية للحركة الوهابية إلى آل سعود إلى جانب الزعامة السياسية للحركة. وقد عُرفت هذه المرحلة من تأسيس الوهابية بأنّها من أشدّ مراحلها اضطرابًا وأكثرها دموية وانعدامًا للأمن، وخلقت ظروف السخط في أوساط الشيوخ والقبائل العربية في شبه الجزيرة، ما دفعهم، في نهاية المطاف، إلى الانتفاضات والثورات، وكانت في كلّ مرّة تواجه بالقمع والشدّة. لقد سعى محمد بن عبد الوهاب بكلّ الوسائل الممكنة، عبر وضع تعاليم فكرية خاصة، وتطبيق المُثُل التي يؤمن بها بالتعاون مع آل سعود، إلى إثبات مشروعية محاربة المناوئين وتأسيس دولة تقوم على المبادئ الوهابية وأنه أمرٌ حيوي، الأمر الذي يفسّر ظهور جماهير مؤمنة بالعقيدة الوهابية في قتالها ضدّ «الكفار» واسترخاص النفس من أجل تحقيق المبادئ والقيم التي يطرحها. ومن ناحية ثانية، فإنّه أعطى الذريعة المناسبة للسلطة السياسية للعمل على توسيع نفوذها، وبالتالي، بسط سلطانها على كامل تراب شبه الجزيرة العربية. فبعد سيطرة الوهابية على أجزاء من شبه الجزيرة، استولوا على البلدان المطلة على ضفاف الخليج مثل الكويت والبحرين. وقد أثار ذلك حفيظة البريطانيين فما كان منهم إلّا أن تصدّوا للوهابيين وهزموهم. وكنتيجة لهذه الهزيمة، غيّر الوهابيون وجهتهم نحو الغرب والجنوب الغربي من شبه الجزيرة العربية، فوصلوا إلى اليمن وسواحل البحر الأحمر. وما يسترعي الانتباه هنا هو معارضة شريف مكة للحركة الجديدة وعدم

السماح لأنصارها بزيارة البيت الحرام؛ لأنّه كان يرى أنّهم خارجون عن ملّة الإسلام، ولكن بعد عقود طويلة من الحروب والنزاعات المسلحة بين الطرفين عقد الصلح بينهما، فسمح شريف مكة بموجبه بزيارة مكة، ولكن لم يكتب لهذا الصلح العيش طويلًا، إذ عاود الطرفان القتال، وقد اقترن هذه المرّة بفاجعة هدم العتبات المقدّسة، حيث هُدّمت جميع تلك العتبات عدا قبر الرسول الأعظم (ص)، واستولى الوهابيون على التحف الثمينة التي كانت بداخل تلك العتبات كغنائم حرب، ثمّ طردوا جميع الولاة العثمانيين من أرض الحجاز ليستقرّ لهم الأمر في نهاية المطاف.

ثم توجَّهوا نحو سورية والعراق، ما أثار حفيظة الدولة العثمانية فدخلت في صراع معهم بواسطة محمد علي باشا في مصر. وكانت له الغلبة أولاً ثم عاود أدراجه بعد أن هزموه واضطروا إلى التراجع إلى داخل حدود مصر.

وممّا عجّل باستقرار الوهابية في الحجاز الخلاف الذي نشب بين شريف مكة والدولة العثمانية، فعلى الرغم من كون الشريف حسين هو الممثل الرسمي للدولة العثمانية في منطقة الحجاز، إلّا أنّه ثار ضدّ العثمانيين في ما سمّي بالثورة العربية الكبرى بتأليب من البريطانيين ومدفوعًا بحلم السيطرة على شبه الجزيرة العربية، فقاتل الجيش العثماني بدعم ومساندة من بريطانيا. بيد أنّ الإنجليز نكثوا بوعودهم للشريف حسين في الاعتراف بدولته بعد أن تمّ لهم ما أرادوا من إضعاف السلطة العثمانية في شبه الجزيرة العربية، فما كان من الشريف حسين إلّا أن أعلن استقلال العرب عن الدولة العثمانية من جانب واحد، وقد اعترف الحلفاء في الحرب العالمية الأولى بهذا الاستقلال وذلك لاعتبارات ومصالح اقتضتها وقائع

الحرب، غير أنّ الشريف حسينًا وبعد أن وضعت الحرب أوزارها، وجد نفسه وحيدًا في ميدان المعركة في مواجهة الوهابيين وذلك على الرغم من توسّع دولته لتشمل العراق والأردن. وبعد إعلان وعد بلفور وافتضاح النوايا البريطانية المعادية للمسلمين، اضطرب موقف الشريف حسين فدفعه ذلك إلى إعلان معارضته الرسمية للحكومة البريطانية والانسلاخ عنها، ما أدّى بالأخيرة إلى قطع المساعدات عنه، ما أدى إلى ضعف موقفه في مقابل خصومه الداخليين الذين شنوا هجومهم الأخير عليه، وتمّت للسعوديين السيطرة وأعلنوا تأسيس الدولة السعودية، فسارع الإنجليز إلى الاعتراف بحكم آل سعود في نجد والحجاز وذلك من خلال توقيعهم على معاهدة جدّة.

المواجهة بين الوهابية الأصولية والدولة الحديثة

بعد تثبيت الحكم السعودي بمساعدة خارجية، والكفاح الشرس الذي خاضه الوهابيون والإخوان، بدأ عهد جديد في حياة الحكومة السعودية المحافظة التي أخذت تبتعد شيئًا فشيئًا عن المبادئ الأولية التي نادت بها، وقد اتّضح ذلك بجلاء عندما عملت هذه الحكومة على تهيئة الظروف لتقوية نفوذ الدول الغربيّة لا سيّما الولايات المتحدة وبريطانيا، فاتّسعت الهوّة بينها وبين رفاق الأمس. ومع اكتشاف احتياطيات هائلة من النفط في السعودية وعجز الحكومة عن استخراجه وتصديره إلى الأسواق العالمية، تعاظم نفوذ البلدان الأجنبية وحضورها في هذا البلد. وقد شكلت الصناعات الغربية وإمكان الاستعانة بها لضمان تحقيق أمن البلاد وتنميتها عوامل جذب إضافية للحكومة السعودية ما اضطرّها إلى التخلّي عن القسم الأعظم من الشعارات الأولى للوهابية.

إنّ عجز المدرسة الوهابية في التنظير لمسألة العلاقة بين التراث والحداثة، والفراغ التنظيري السائد في النظام الحاكم دفع بها إلى التقليد التام والأحادي للبلدان الغربية، لدرجة جعلت حكام آل سعود يتبرّأون صراحة من عقيدتهم الوهابية، والاكتفاء بوصف أنفسهم بأنّهم مسلمون كسائر المسلمين، ما أثار، بطبيعة الحال، حفيظة الجناح المتطرّف داخل العربية السعودية علاوة على بعض أعضاء الطبقة الحاكمة. ومن التيارات التي استُفِزَّت جماعة الإخوان[1] التي راعها توجّه الحكومة السعودية نحو التجديد والاقتباس من الغرب من جهة، وإقامة علاقات صداقة حميمة مع بلدان الغرب من جهة ثانية، فقرّرت الجماعة الشروع بالنضال ضدّ الحكومة السعودية، متّهمين إيّاها بالكفر وموالاة الكفّار، كما اتّهمت الجماعة علماء الوهابية بمداهنة الملك.

(1) لعلّ من المهمّ هنا ذكر هذه الملاحظة وهي أنه لا بدّ من أن نلتفت إلى التباين الموجود بين الإخوان الوهابيين وبين الإخوان المسلمين كحركة سياسية اجتماعية. فالإخوان المسلمون هم في غالبيتهم من أبناء المدن المتعلّمين ممّن يحملون شهادات جامعية عليا، في حين أنّ الإخوان الوهابيين هم من الأعراب البدو المجرّدين من خصال التحضّر والبعيدين عن مراكز المدن، وهم من أكثر الطبقات أميّةً في المجتمع السعودي. وقد كتب القديس جان فيلبي حول ظهور جمعية «الإخوان» ما يلي: هي جهود أثمرت في عام 1331هـ/ 1912م وقام بها الأشخاص الذين اندفعوا في أوساط القبائل بأمر من ابن سعود لإرشادهم وسوقهم نحو الدين وترهيبهم من العقاب الأبدي. في تلك السنة اجتمع أفراد من قبيلتي حرب ومطر في ناحية حرما «من توابع نجد». قرّرت هذه الجماعة والتي بلغ عدد أفرادها في بادئ الأمر حوالي 50 شخصًا أن تسمّي نفسها باسم «الأخوان»، وأن تجعل مقرّها في منطقة على الطريق بين الكويت والقصيم «من النواحي الرئيسية لنجد». وقد ازداد عدد الجماعة تدريجيًا وقاموا بتشكيل قوة عسكرية ضاربة تستند إلى الدين. (علي أصغر فقيهي، **وهابيان**، مصدر سابق، ص370).

وتعتقد جماعة الإخوان هذه بأنّ مظاهر الحضارة الحديثة إنّما هي بدعة، وأنّ الاستفادة من هذه المظاهر استسلام للبدعة وخروج عن الدين. فالهاتف والتلغراف والدراجة الهوائية والساعة والسيارة... إلخ كلّها مظاهر للشيطان. وكانت جماعة الإخوان تبدي حسّاسية أكبر تجاه الأجهزة اللاسلكية والتلغراف وتعتبرها صوت الشيطان، ومن هذا الباب كان اعتراضهم الشديد على ابن سعود، فعندما تأسّست أول محطّة لاسلكية[1] في مدينة الرياض كان الحديث الذي يتناقله الناس في ما بينهم هو أنّ هذه المحطة هي الحدّ الفاصل بين الخير والشر، وكان العلماء يرسلون مؤتمنيهم إلى المحطة ليروا الشياطين وضحاياهم[2]. يقول حافظ وهبة: في عام 1346 هـ أرسلني الملك ابن سعود بمعيّة أحد علماء نجد في مهمّة لتفتيش الشؤون الإدارية والدينية إلى المدينة المنورة، وقد تناولنا أطراف الحديث فورد ذكر التلغراف واللاسلكي وما شابه، فقال الشيخ: إنّ هذه الأشياء هي بلا شكّ نتيجة لتسخير الجنّ[3]. وقبل ذلك بعدّة سنوات، تمّ تحطيم ساعة ذات منبّه في نجد كانت تعلن بواسطة دقّات الجرس عن الدقائق والساعات، معتبرين أنّها من عمل الشيطان، وأنّ استعمالها بدعة[4].

لقد عارض الإخوان بداية استخدام بعض الوسائل مثل السيارة؛ لأنها من اختراعات الكفّار، ويذكر التاريخ أنّ الجماهير أشعلت النار

(1) المصدر نفسه، ص376.

(2) مختار حسيني وآخرون، جزيرة العرب، ص309.

(3) المصدر نفسه، ص307.

(4) المصدر نفسه، ص309.

في أوّل سيارة دخلت السوق العام في مدينة من منطقة نجد[1].

وبسبب هذا التشدّد، حالت الحكومة دون تنظيم احتفالات اليوبيل الذهبي التي جرى الاستعداد لها وتهيئة جميع الإمكانات من أجلها؛ لأنّ علماء الوهابية اعتبروا ذلك مخالفًا للشريعة ومن بدع أهل الكتاب. وقد حاول الملك السعودي في البداية أن يلج الموضوع من باب التفاهم والإقناع، ليعتادوا هذه المسائل مع مرور الوقت، وعبر تعليم المسائل الدينية والارتقاء بمستوى التعليم والثقافة لكي يتعرّفوا على مظاهر الحضارة الحديثة ويستأنسوا بمنافعها. ومن أهمّ الانتقادات التي وجهها الإخوان إلى الحكومة السعودية:

1 ـ ابتعاث الشباب السعودي إلى بلاد الكفر،

2 ـ الاستفادة من خدمات التلغراف والهاتف،

3 ـ فرض الضرائب في نجد ومناطق أخرى،

4 ـ غضّ النظر عن مسألة إجبار الشيعة على الدخول في الوهابية أو قتلهم وهدر دمهم.

لقد تجاوزت معارضة جماعة الإخوان للحكومة السعودية حدود النصيحة لتأخذ شكل المواجهة المباشرة، واندلعت أكثر هذه المواجهات دموية بين الطرفين حين قُتل عدد من حرس الحدود الحكوميين على يد الإخوان، وعلى أثر وساطة العلماء بين الدولة وجماعة الإخوان وإثارة الرأي العام ضدّ الأخيرة، فرّ أفرادها إلى الكويت والعراق وشرعوا بأعمال القتل والنهب هناك. وقد حاول

---

(1) جان فيلبي، **تاريخ نجد**، ص356؛ انظر: علي أصغر فقيهي، **وهابيان**، مصدر سابق، ص377؛ كما كان بعض المتعصّبين يعارضون التلقيح ضدّ الجدري؛ مختار حسيني وآخرون، **جزيرة العرب**، مصدر سابق ص306».

ابن سعود مرّة أخرى العودة إلى منطق الحوار والمكاتبات ودعوة الجماعة إلى الامتناع عن ارتكاب الأعمال المتطرّفة، لكنّ سياسته لم تفلح في ثني هذه الجماعة عن نهجها، لينتهي الأمر إلى الحرب بين الطرفين فما كان من الجماعة إلّا أن رفعت الراية البيضاء بصورة مؤقتة وامتنعت عن التعرّض للمناطق الأخرى. طبعًا، على أثر هزيمتها، لجأت هذه الجماعة إلى النشاطات السريّة، إذ تجسّد هذا النوع من النشاطات لاحقًا مع ظهور جماعات مثل القاعدة وطالبان.

المرحلة الثالثة: مراجعة الدولة لأصول الفكر والتسليم بمستلزمات الحداثة

التأكيد على الاتجاه السلفي ورفض وصم الوهابية بأنّها ظاهرة تجديدية

لقد كان من نتيجة لجوء الوهابيين إلى إحياء الاجتهاد وتقديم رؤية خاصة بهم تخالف الإجماع السنّي، أن ظهرت ردود أفعال معارضة من قبل محافل أهل السنّة وعلمائهم، ما أدّى إلى محاصرة هذه الفرقة في العالم الإسلامي. للوهلة الأولى، جُوبه المذهب الوهابي بمعارضة الحلقة المقرّبة من صاحبها وبالأخصّ والده وأخاه. فقد كانت معارضة الأب شديدة لدرجة أنّه لم يستطع نشر أفكاره في حياة والده. وقد اضطرته معارضة والده وأخيه إياه إلى ترك وطنه والسفر إلى مختلف البلاد الإسلامية مثل إيران وبلاد الشام والعراق. وقد درس في هذه الفترة في بعض المراكز الدينية من جملتها الحوزة العلمية في النجف وأصفهان وتعرّف على بعض آراء العلماء الشيعة وفلاسفتهم لا سيّما الفلاسفة المشائيين. وبعد وفاة والده عاد إلى وطنه شبه الجزيرة وأخذ ينشر أفكاره فيه ولكن في ظلّ معارضة

شديدة من قبل أخيه، الشيخ سليمان، الذي دوّن أوّل كتاب في نقد أفكاره. ومن العلماء الذين يرفضون الزعم القائل بسلفيّة الدعوة الوهابية الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي الكاتب السوري الذي يعتقد بمفارقة الوهابية للسلفية من حيث إنّها مذهب مغاير ومختلف[1].

في البداية لم تثر انتقادات العلماء لآراء محمد بن عبد الوهاب أو حتى التأكيد على بدعيّتها، أيّ حساسية تذكر، فلا الوهابية كانت تحظى بقاعدة جماهيرية عريضة لنشر أفكارها على نطاق واسع، ولا كانت توجد إمكانية لنشرها في أوساط الجميع وإثارة المشاعر العامة على مستوى العالم الإسلامي، بيد أنّ تبدّل الظروف من حيث توافر الإمكانات اللازمة لنشر تلك الأفكار في البلدان الإسلامية من ناحية، وعدم انسجامها على الأقل، بصورتها الظاهرية الأوليّة، مع معتقدات المسلمين، خلق أجواءً ملائمة لتقديم قراءة للوهابية تقرّب بين الآراء، وإظهارها بمظهر المنسجمة مع الآراء السلفية. إنّ أحد الموضوعات المهمّة في تقييم الوهابيّة يتمثّل في حدود ارتباطها بتراث أهل السنّة ودرجة قربها من الحداثة والأصالة. والحقيقة أنّ دراسة هذا الموضوع تحوز على الأهمية لعوامل عدّة، أوّلها وأهمّها تأكيد هذه الفرقة على خطّها السلفي وعدم انقطاعها عن تاريخ أهل السنّة، لجذب انتباه أتباع سائر المذاهب، لا سيّما وأنّ أوّل المناوئين اللدودين لهذا النهج كانوا هم أنفسهم أهل السنّة من أتباع المذهب الحنبلي. إنّ تأكيد الفرقة الوهابية على نهجها السلفي يحوز على أهمية من وجهة نظرها لدرجة أنّها تستنكف من تسمية نفسها

(1) انظر: محمد سعيد رمضان البوطي، سلفيه، بدعت يا مذهب، ترجمة: حسين صابري، منشورات العتبة الرضوية المقدسة، مشهد، 1996م.

بالوهابية، معتبرة إيّاها تسمية من اختراع المستشرقين والرافضة[1]، وهي تفضّل تسميتها بالفرقة «المحمدية» بدلًا من الوهابية[2].

العامل الآخر الذي يدفع الوهابية إلى التأكيد على سلفيّتها هو حرصها على مواكبة أهل السنة والجماعة واجتناب كسر الإجماع ونقض السنّة في عالم أهل السنّة. إنّ الثمن الذي دفعه أهل السنة والجماعة لحفظ وحدتهم الداخلية، أغلى من أن تُفرّط به من أجل شخصيات مثل ابن تيمية ومحمد بن عبد الوهاب، وأن ينفرط عِقد إجماع أهل السنّة والجماعة والوحدة المفروضة عليهم. وعلى الرغم من الآثار المدمّرة والمشكلات الكبيرة التي نجمت عن سدّ باب الاجتهاد، فإنّ أهل السنّة وبالاستعانة بوسائل عدة أبقوا هذا الباب مسدوداً ومنعوا استمراره وذلك بغية المحافظة [بزعمهم] على وحدة أهل السنّة، لدرجة أنّ معارضة أهل الجماعة كانت تُعدّ نوعًا من الخروج على الدين واتّباع نهج الخوارج، بما يتبع ذلك من عواقب وخيمة على الدعاة والمدافعين عن الطائفية، أقلّها التكفير والنبذ الاجتماعي. الأمر الذي أدّى بأهل السنّة إلى المحافظة على مدى التاريخ على شكل من أشكال الوحدة الداخلية والصمود الجمعي بعيدًا عن الطائفية. ولعلّ هذا ما يفسّر نبذ أهل السنّة لابن تيمية ونفيه قبل أن يتعرّض لانتقادات الشيعة. من هنا، فإنّ المدافعين عن الوهابية يحملون على أيّ رأي يعتبر هذه الفرقة ظاهرة جديدة، وبالتالي، لا يضعها بموازاة المذاهب الأربعة.

---

(1) أحمد بن إبراهيم العثمان، **سلفية، لا وهابية لا ظاهرية لا قطبية لا حرورية**، مصدر سابق؛ انظر: حمزة أمرائي، **انقلاب ایران وجنبش های اسلامی معاصر**، مصدر سابق، ص124.

(2) أحمد بن إبراهيم العثمان، **سلفية، لا وهابية لا ظاهرية لا قطبية لا حرورية**، مصدر سابق.

رضوخ الدولة لمقتضيات الحداثة والمواجهة بين الأصولية والدولة

لا شك في أنّ اكتشاف منابع النفط الهائلة في شبه الجزيرة العربية، بما يعني حصول الحكومة السعودية على مصادر مهمّة للدخل المالي، هيّأ الظروف لهذه الدولة لتغيير وجهتها نحو الغرب والرضوخ للاقتضاءات التي فرضتها الحداثة عليها، ذلك أنّ السبيل الوحيد لتحويل هذه الثروات الهائلة إلى أموال وسائر الاحتياجات التي تفرضها الحياة اليومية هو الاعتماد على الغرب والشركات النفطية الأوروبية والأمريكية من أجل استخراج النفط وتصديره. وقد استلزم هذا الأمر، بطبيعة الحال، دخول المتخصّصين «الكفّار» الغربيين إلى أرض الجزيرة، وغزو العناصر الثقافية للبلاد، وفي الوقت نفسه ضاعف من حاجة السعودية للغرب بما أرغم حكّام هذا البلد على قبول الشروط التي فرضتها هذه الدول، هذا فضلًا عن أنّ المستوى الصناعي المتقدّم للدول الغربية وامتلاكها أكبر المصانع الخاصّة بإنتاج السلع الاستهلاكية الكمالية الفاخرة وما تنطوي عليه من سحر أخّاذ، كلّ ذلك زاد من تبعيّة السوق السعودية أكثر فأكثر للغرب، وقد انعكس ذلك على حدوث تحوّلات أساسية في أسلوب الحياة وحتى القوانين والنشاطات الثقافية في هذا البلد.

ولعلّ الأمر الذي زاد من حدّة أزمة المشروعية في السعودية، وأدّى إلى المواجهة التامّة بين السلطة والشعب في هذا البلد، هو غزو صدّام لدولة الكويت وما تبعه من اندلاع حرب الخليج الثانية. ولا يخفى أنّ دخول الجنود الأمريكان إلى أرض الجزيرة وبقاءهم فيها أجبر القادة السعوديين على التغاضي عن قسم كبير من المُثُل الوهابية الأصولية ثمنًا لبقاء الدولة إزاء تهديدات صدام.

وبدورها، كانت حرب الخليج الثانية عاملًا قويًا في تنامي

الحركة الإسلامية؛ لأنّها أظهرت حاجة المملكة السعودية إلى دعم الغرب وحمايته، من حيث إنّ تلك القوات متعدّدة الجنسية وغير المسلمة في معظمها قد استقرّت في أرض الوحي تحت قيادة الولايات المتحدة، وقد أثارت هذه الظاهرة حنق الإسلاميين وسخطهم.

إذ لم يكن بوسع هؤلاء الاطمئنان بصورة مطلقة إلى تفوّق الإسلام في ظلّ الضعف الذي رأوه والاعتماد التام على الدعم الغربي. لقد ولّدت هذه المسألة نوعًا من الاختلال والالتياث المعرفي الذي كان يستلزم حلولًا ومعالجات[1]. وربّما كان تصاعد الشعور الإسلامي بعد الحرب نوعًا من التأصيل واستعادة الهوية، وهي بعد، حركة احتجاجية ضدّ الملكية وحلفائها الغربيين، وبالنسبة إلى بعضٍ كان بمثابة وسيلة للوصول إلى المكانة الاجتماعية والسلطة[2].

وقد تمثّل أحد أوجه الخلاف بين الأصوليين والحكومة في البيانات والإعلانات الاحتجاجية للأصوليين ومطالباتهم من الحكومة السعودية. بعد انتهاء حرب الكويت اتّخذ الإسلاميون مواقف هجومية لإبراز عمق مشاعر الألم والسخط. وفي خطوة اتّسمت بالجرأة والشجاعة، رفع 52 من التيار الصحوي الإسلامي خطابًا إلى الملك في شهر مايو/ مايس عام 1991، طالبوه فيها بالقيام باثني عشر إصلاحًا ضروريًا، هي كالتالي[3]:

1 ـ إنشاء مجلس للشورى للبت في الشؤون الداخلية والخارجية

---

(1) هرايير دكمجيان، اسلام در انقلاب: جنبش هاى اسلامى در جهان عرب، ترجمة: حميد أحمدي، مجلة كيهان، طهران، 1987م، ص263.

(2) المصدر نفسه، ص262.

(3) رسالة العلماء في السعودية إلى الملك فهد، الإنسان، يوليو/ تموز 1991، ص95 ـ 96.

يكون أعضاؤه من أهل الاختصاصات المتنوعة المشهود لهم بالاستقامة والإخلاص مع الاستقلال التام دون أي ضغط يؤثر على مسؤولية المجلس الفعلية.

2 ـ عرض وصياغة كل مشاريع القوانين والأنظمة السياسية والاقتصادية والإدارية وغيرها على أحكام الشريعة الإسلامية ومن ثمّ إلغاء كل ما يتعارض معها. ويتمّ ذلك من خلال لجان شرعية موثوقة ذات صلاحية.

3 ـ أن تتوافر في مسؤولي الدولة وممثليها في الداخل والخارج استقامة السلوك مع الخبرة والتخصص، والإخلاص والنزاهة. وإنّ الإخلال بأي شرط من هذه الشروط لأي اعتبار كان تضييع للأمانة وسبب جوهري للإضرار بمصالح البلد وسمعته[1].

4 ـ تحقيق العدالة والمساواة بين جميع أفراد المجتمع في أخذ الحقوق وأداء الواجبات كاملة دون محاباة للشريف أو منّة على الضعيف. وإنّ استغلال النفوذ أيًا كان مصدره في التملّص من الواجبات أو الاعتداء على حقوق الآخرين سبب لتمزّق المجتمع والهلاك الذي أنذر به النبي (ص).

5 ـ الجدّية في متابعة ومحاسبة كل المسؤولين دون استثناء، لاسيّما أصحاب المناصب المؤثّرة، وتطهير أجهزة الدولة من كلّ من تثبت إدانته بفساد أو تقصير بصرف النظر عن أي اعتبار.

---

(1) هراير دكمجيان، اسلام در انقلاب: جنبش هاى اسلامى در جهان عرب، مصدر سابق، ص264.

6 ـ بناء جيش قوي متكامل مزوّد بأنواع الأسلحة من مصادر شتى مع الاهتمام بصناعة السلاح وتطويره ويكون هدف الجيش حماية البلد ومقدساته.

7 ـ إقامة العدل في توزيع المال العام بين جميع طبقات المجتمع وفئاته، وإلغاء الضرائب وتخفيف الرسوم التي أثقلت كواهل الناس وحفظ موارد الدولة من التضييع والاستغلال. ومراعاة الأولوية في الصرف على الاحتياجات الملحة. وإزالة كافة أشكال الاحتكار والتملك غير المشروع ورفع الحظر عن البنوك الإسلامية وتطهير المؤسسات المصرفية العامة والخاصة من الربا الذي هو محاربة لله ورسوله وسبب لمحق البركة.

8 ـ إعادة بناء الإعلام بكافة وسائله وفق السياسة الإعلامية المعتمدة للمملكة ليخدم الإسلام، ويعبّر عن أخلاقيات المجتمع ويرفع من ثقافته وتنقيته من كل ما يتعارض مع هذه الأهداف مع ضمان حريّته في نشر الوعي من خلال الخبر الصادق والنقد البناء بالضوابط الشرعية.

9 ـ بناء السياسة الخارجية لحفظ مصالح الأمة بعيدًا عن التحالفات المنافية للشرع وتبنّي قضايا المسلمين مع تصحيح وضع السفارات لتنقل الصبغة الإسلامية لهذا البلد[1].

10ـ تطوير المؤسسات الدينية والدعويّة في البلاد ودعمها بكلّ الإمكانات المادية والبشرية وإزالة جميع العقبات التي تحول دون قيامها بمقاصدها على الوجه الأكمل.

(1) المصدر نفسه، ص265.

11ـ توحيد المؤسسات القضائية ومنحها الاستقلال الفعلي والتام. وبسط سلطة القضاء على الجميع وتكوين هيئة مستقلة مهمتها متابعة تنفيذ الأحكام القضائية.

12ـ كفالة حقوق الفرد والمجتمع وإزالة كلّ أثر من آثار التضييق على إرادات الناس وحقوقهم بما يضمن الكرامة الإنسانية حسب الضوابط الشرعية المعتبرة[1].

في البداية، آثر الحكّام السعوديون القيام بتراجع تكتيكي عبر إطلاق الوعود للقيام بإصلاحات تلبّي مطالب الأصوليين الصحويين، لخنق هذا التيار في ما بعد، غير أنّ عدم تنفيذ الحكومة هذه الوعود، ووقوع أحداث الحادي عشر من سبتمبر/أيلول عام 2001، وشنّ حملة تطهير ضدّ طالبان في أفغانستان، وأبعد من ذلك، تقديم السعودية المساندة والدعم للولايات المتحدة من أجل لجم الجناح المتطرّف في التيار المتطرّف (حركة طالبان) وكبح جماحه، أدّى إلى مواجهة شاملة وانشقاق الحركة الوهابية إلى فصيلين، الأوّل فصيل محافظ مؤيّد للحكومة، وفصيل آخر ثوري ومتطرّف في إطار تنظيم القاعدة في شبه الجزيرة العربية. والهوّة التي تفصل بين الفصيلين عميقة لدرجة لم تتردّد معها الحكومة السعودية لحظة واحدة في ضرب وتدمير التيارات المتطرفة، لذلك همّت، وبالاستعانة بجميع الإمكانات الأمنية والعسكرية والثقافية، للقضاء على هذا التيار. بدورهم، لم يأل الأصوليون جهدًا في اغتنام أيّ فرصة لتوجيه ضربات إلى الحكومة وخلق أجواء عدم الاستقرار في البلاد، لإعطاء صورة بأنّ العربية السعودية غارقة في الفوضى وانعدام الأمن، وبالتالي إنقاذها من نير القوات العسكرية الغربية. كما سعى هذا

---

(1) المصدر نفسه، ص266.

التيار، عبر القيام بحملة من التهديدات والتصفيات في صفوف مسؤولي الدولة وأنصار التيار الليبرالي المتغرّب، إلى جذب الدولة نحو مبادئه الأصولية.

بيد أنّ ثمّة عوامل حالت دون نجاح هذه الحركة في مساعيها، أهمّها:

1 ـ اعتبرت هذه الحركة نفسها حركة جديدة بحيث إنّ فوارق مهمّة كانت تمايز بينها وبين سائر المذاهب الأخرى، لذلك فإنّ أسلوبها في الدعوة لكسب الأنصار لم يعتمد أسلوب الدعوة إلى الأديان؛ الأمر الذي يفسّر لجوءها مباشرة إلى السلاح والأدوات القتالية لقمع المناوئين.

2 ـ نشر بذور الفُرقة بين المسلمين هي السمة المميّزة لهذه الحركة، ويعود هذا إلى طبيعة التصوّر الذي تحمله عن نفسها وعن علاقتها بالتيارات الأخرى. فلا هي على صعيد طبيعة التصوّر تشبه سائر التيارات الإسلامية، ولا هي تحمل القابليات الروحية والقدرة السلوكية اللازمة للتعاطي المقرون بسعة الصدر والتسامح الأخلاقي، لتكون الفرق الأخرى في مأمن من أذاها وعنفها، ولتدعوها إلى الوحدة والتضامن.

3 ـ اللجوء إلى التكفير والعنف من أهمّ السمات الاستراتيجية التي يتبناها كثير من رموز هذه الحركة. فهي تعتبر جميع الفرق سواها كافرة، والأسوأ من ذلك أنها تعتبر أتباع سائر الفرق الأخرى كفارًا حربيين، بما يفسّر محاربتها لهم وأنّ أسرهم وأخذ أموالهم هو من قبيل الغنائم الحربية.

4 ـ الجمود والتحجّر البنيوي وعداؤها جميع مظاهر الحضارة الجديدة وتنكّرها لمظاهر الحضارة الغربية كافة.

5 ـ إنّ معارضة الوهابية الخلافة العثمانية وعداءها وتمرّدها على أوامرها، وضع هذه الحركة في موضع الخصومة والنزاع مع الدولة العثمانية.

6 ـ نقضها العقلَ أو، على الأقل، عدم توظيفها إياه. والسبب الرئيسي وراء ذلك هو جذورها الأخبارية وتبنّيها موقف السلف، ذلك أنّ الوهابية كانت تستقي آراءها، بشكل رئيس، من مذهب ابن حنبل، وفي حالات أخرى، من اجتهادات محمد بن عبد الوهاب. لذلك كان موقف الحركة إمّا مناقضًا للعقلانية وإمّا غير مكترث، بما تسبّب من نتائج مريرة لها، فأصبح موقفها صعبًا للغاية في مواجهة الحضارة الجديدة. وفي الحقيقة، لقد حُرمت جراء ذلك من الدفق اللازم لتأسيس تيار حضاري يلبّي طموحات العصر.

7 ـ افتقاد الوهابية رؤية واضحة وبرنامجًا شاملًا لتنظيم العلاقات الاجتماعية للمسلمين. لقد زعم الوهابيون أنّهم، يستلهمون من نموذج مجتمع صدر الإسلام، وكانوا بصدد تقديم مشروع جديد وخلق مجتمع عصري يغلب بعده الاجتماعي على البعد الفردي لأتباعه لكن لم يقدروا على تقديم مشروع لتنظيم المجتمع الإسلامي. إنّ خلق مجتمع حديث دون وجود خطّة شاملة وآلية لإدارة المجتمع في الميادين السياسية والاقتصادية والثقافية يضع كلّ تيار أمام طريق مسدود بل وعلى حافة الانهيار الكامل. بيد أنهم بعد ذلك عدلوا عن مواقفهم المتشدّدة المتصلّبة، واختاروا التطابق والانسجام مع مقتضيات الزمان والمكان والتوازن مع سائر الفرق الدينية.

ب ـ الإخوان المسلمون

مقدمة

تأسّست جماعة الإخوان المسلمين في عام 1928 في مدينة الإسماعيلية المصرية على يد الشيخ حسن البنّا وبعض رفاقه. لقد اتّبع الإخوان المسلمون في مراحل مختلفة من حياتهم نماذج عديدة في نشاطاتهم الاجتماعية، ففي الفترات الأولى لنشأة الجماعة، كان نموذج حسن البنّا يتألّف من ثلاث مراحل هي:

1 ـ مرحلة الدعوة إلى رسالة الجماعة،

2 ـ مرحلة تنظيم الأعضاء،

3 ـ مرحلة التنفيذ وتطبيق رسالة الجماعة.

وقد تعرّضت هذه المراحل في فترات عديدة لتحوّلات مختلفة بسبب الحوادث الطارئة التي لم تكن في الحسبان، أضف إلى ذلك قلّة خبرة الإخوان وضعف تجربتهم في مجال النشاطات الاجتماعية، ولا سيّما بعد انشقاق الأجنحة المتطرّفة عن الجماعة مثل جماعة التكفير والهجرة.

الشعار الشهير للإخوان والذي يبيّن بوضوح الوجهة الأيديولوجية للجماعة يتلخّص في عبارة قصيرة هي: «الله غايتنا، والرسول قدوتنا، والقرآن دستورنا، والجهاد سبيلنا، والموت في سبيل الله أسمى أمانينا»[1].

الهدف الأعلى لهذه الجماعة هو إحياء حاكمية الإسلام وتأسيس الحكومة الإسلامية استيحاءً من نموذج صدر الإسلام،

---

(1) Al-Ahram Weekly, Issu No. 247, (16-22 November 1995).

اعتقادًا منهم بأنّه لا يمكن تطبيق أيٍّ من الأهداف الدينية في مجتمع يقوم على حاكمية غير الدين. يقول مصطفى مشهور، الزعيم السابق للإخوان في معرض ردّه على سؤال حول الهدف الذي تسعى الجماعة[1] لتحقيقه:

أوّلًا وقبل كلّ شيء نحن مسلمون، والإسلام العظيم هو النعمة الكبرى التي منّ الله تعالى بها على شاكريه. الإسلام لا يقتصر على إقامة الصلاة أو التعامل بالحسنى، إنّه نهج شامل اجتماعي واقتصادي وسياسي ينبغي تطبيقه من أجل تحقيق حياة أفضل. مسؤولية الدولة تتلخّص في تطبيق هذا النظام وكذلك، دعم المسلمين في مواجهة أعدائهم، [من هنا] نحن نسعى إلى إقامة الدولة الإسلامية، هدف مرشدنا (حسن البنا) كان خلاص العالم الإسلامي من نير الاحتلال والتحرّر من سلطة الأجانب، كخطوة أولى على طريق إقامة الحكم الإسلامي، وهو هدفنا نحن أيضًا[2].

لئن مرّت فكرة تأسيس الحكومة الإسلامية بالعديد من المطبّات على مدى تاريخ ظهور جماعة الإخوان، إلّا أنّ معظم الأجنحة المتطرّفة في الجماعة ظلّت ملتزمة بهذا الهدف، وتلقّت في سبيل ذلك ضربات موجعة وقاسية، بيد أنّ الجناح الرئيس، الذي يعدّ الناطق الرسمي باسم هذه الجماعة، ابتعد شيئًا فشيئًا عن هذا الهدف، عمليًا على الأقل، وظلّ يُنظر إليه كطموح مثالي أثير، إلّا أنّه في الوقت نفسه، بعيد المنال في الظروف الراهنة.

---

(1) سيراني، برآورد استراتژيك مصر، إعداد: مختار حسيني وآخرين، مؤسسة أبرار معاصر، طهران، 2002م، ص173.

(2) Al - Ahram weekly, op. cit.

لم تتحدّد نشاطات الإخوان في داخل حدود القطر المصري فحسب، بل تجاوزتها إلى مديات أوسع من خلال تأسيس فروع عديدة للجماعة خارج البلاد، ويعود هذا الأمر إلى عاملين رئيسيين هما: العامل الأوّل، والأهمّ، هو الأسس الفكرية والجذور الأيديولوجية للجماعة وهي فكرة إحياء الحاكمية الإسلامية، حيث جرى في إطارها تفسير هوية الأمة بالاستناد إلى أصولها العقدية (أي الجماعة)، وليس طبقًا للهوية الوطنية وضمن الحدود القطرية، وبناءً على هذا، فإنّ ضرورة إحياء حاكمية الدين ينبغي أن لا تكون محدودة بالحدود الجغرافية الخاصّة، وإنّما عن طريق دعوة مسلمي العالم وتوعيتهم بموضوع إحياء الخلافة في نطاق العالم الإسلامي، ما استدعى توسيع نطاق نشاطات الجماعة ليشمل مختلف أصقاع العالم الإسلامي.

العامل الثاني الذي أدّى إلى توسيع نشاطات الإخوان هو التأكيد على أوجه الاشتراك بين مختلف المذاهب، واجتناب الفُرقة والابتعاد عن التركيز على مواضع الخلاف. وفي الحقيقة، إنّ التمحور حول القرآن الكريم بوصفه أهمّ مصدر فكري، ووضع السياسات الاستراتيجية، ينبثق من هذه الرؤية.

كان حسن البنّا يحمل في رأسه طموحات كبرى، إذ لم يحبس نشاطه في داخل حدود مصر. وقد بذل جهودًا كثيرة في سبيل مدّ نشاطه خارج حدود مصر، وكان من ثمرة تلك الجهود تأسيس «التنظيم الدولي للإخوان المسلمين». في الاحتفال الذي أقيم في عام 1948 بمناسبة الذكرى العشرين لتأسيس جماعة الإخوان المسلمين، أعلن الشيخ حسن البنا: الإسلام دين شامل، وإنّ حركته حركة عالمية حيث يوجد 200 فرع في مصر، و500 في

السودان وفروع أخرى في فلسطين والأردن وسورية والباكستان وإيران وتركية[1].

مسار التحوّلات لحركة الإخوان المسلمين

1 ـ مرحلة التأسيس

قلنا في ما سبق إنّ جماعة الإخوان المسلمين تأسّست على يد حسن البنّا في عام 1928، بما يعني أنّه كان أوّل زعيم لها حتى اغتياله في عام 1949. ثمّ جاء بعده حسن الهضيبي[2] ليقود الجماعة في أحلك مراحلها والتي تزامنت مع فترة زعامة جمال عبد الناصر لمصر. لقد انطوت مرحلة زعامة الهضيبي للجماعة على أهمية من عدّة جوانب، وفي الوقت نفسه، شكّلت بالنسبة إلى الإخوان نقطة تحوّل، فقد شهدت أهمّ حدث، أعني، سقوط الملك فاروق في مصر وإلغاء الملكية وتأسيس النظام الجمهوري في مصر وصعود المدّ الناصري، والحقيقة أنّ هذا التحوّل جدير بالدراسة من زاويتين: الزاوية الأولى، أنّ المجتمع المصري قد دخل في تجربة نظام سياسي جديد لا يشبه أيًّا من النماذج السابقة، وهذا الموضوع في حدّ ذاته يحمل في طيّاته إشكاليات خاصّة به، لجهة تبرير مشروعية الدولة لا سيّما لشريحة المتديّنين وعلى رأسها الإخوان المسلمون، إذ لم يكن بالإمكان مطابقة النموذج الجمهوري الحديث مع أيٍّ من أسس مشروعية الدولة في فكر أهل السنّة.

---

(1) سيراني، برآورد استراتژيك مصر، مصدر سابق، ص170؛ انظر: حميد عنايت، سيرى در انديشه سياسى عرب، مصدر سابق، ص241؛ مقصود فراست خواه، سرآغاز نوانديشى دينى وغير دينى معاصر، مصدر سابق، ص241.

(2) www.ar.wikipedia.org/wiki.

في البداية، كانت العلاقة بين الإخوان والانقلابيين ودّية؛ لكنّها سرعان ما أخذت تتوتّر منذ العام 1953 إثر وقوف الجماعة إلى جانب الفريق محمد نجيب في خلافه مع عبد الناصر، بعد أن تبيّنوا أنّ الأخير يتّجه نحو تشكيل حكومة علمانية، فكان ذلك بمثابة القشّة التي قصمت ظهر البعير، حيث حدث الفراق النهائي بين الحكومة والشعب، لا سيّما شريحة المتديّنين.

الزاوية الثانية، نظرة الشك والريبة الشديدة لحكومة ناصر تجاه الإخوان المسلمين، وفرضه قيودًا عليهم، ثم ازدادت هذه القيود مع ازدياد حوادث الاغتيال ضدّ المسؤولين الحكوميين، وأدّت في النهاية إلى حلّ جمعية الإخوان المسلمين رسميًّا، والزجّ ببعض قياداتها في السجون وإعدام آخرين. وفي الوقت نفسه تصاعدت شعبية حكومة عبد الناصر وذلك بسبب عوامل عديدة منها وجود عدوّ خارجي هو الصهيونية، ووجود مشكلات اقتصادية داخلية كبيرة، والسياسة الشعبية واليسارية لناصر وخطوته الهامّة في تأميم العديد من الصناعات بالأخصّ قناة السويس. . . إلخ. وفي المقابل، أدّت هذه العوامل إلى إضعاف مكانة الإخوان في أوساط الشعب وانحسار نفوذهم الاجتماعي لدرجة أنّ الشعب كان يقف إلى جانب الحكومة ويدافع عنها كلّما وقع تصادم بين الإخوان وبين الحكومة.

من أحداث تلك المرحلة ـ كما مرّ آنفًا ـ حلّ جمعية الإخوان المسلمين وسجن أعضائها، والسياسة العنيفة والمتشدّدة التي اتّبعتها الحكومة تجاههم. وقد أفرزت فترة النشاط السلمي فالمسلّح لاحقًا من ناحية، والمواجهة المباشرة لزعماء الإخوان مع السياسة العنيفة للحكومة والمعادية للدين من ناحية أخرى، بيئة اجتماعية ونفسية مناسبة للتنظير بشكل أدقّ في ما بات يُعرف بالمجتمع الديني والجاهلي.

ثمّ جاء ظهور سيد قطب[1]، أهمّ منظّر فكري للحركة والأب الروحي لها ومعلّم هذا التيار الاجتماعي، بمثابة الحدث الأبرز في تاريخ تلك المرحلة. وقد تركت تنظيراته الفكرية بصمة واضحة على جميع أعضاء الحركة لدرجة لم يجرؤ أحد منهم على معارضة أفكاره لسنوات طويلة، بمن فيهم المرشد العام للحركة، وحتى إذا كان ثمّة نقد على آرائه، فكان يُطرح بصورة غير مباشرة، وفي إطار نقد آراء شخصيات من خارج الحركة مثل المودودي الملهم الأكبر لسيد قطب.

وإذا أردنا الوقوف على مسيرة التحوّل الفكري عند سيد قطب سنجد أنّها مرّت بمراحل ثلاث هي:

1 ـ مرحلة العزلة والابتعاد عن الضجيج الاجتماعي عبر الدراسة والبحث في الآداب والنشاطات الفنية والأدبية.

2 ـ الانخراط في القضايا الاجتماعية والهموم الاجتماعية والدينية مع نظرة نقدية للحضارة الغربية.

3 ـ التألّق الفكري والارتقاء بالزعامة الفكرية للإخوان في إطار تأليفه تفسير «في ظلال القرآن» و«معالم في الطريق».

4 ـ المواجهة المباشرة مع المجتمع الجاهلي عبر ما يصطلح عليه سيد قطب نفسه بـ(تدوين أيديولوجيا النضال والمواجهة المباشرة مع الدولة حتى نيل الشهادة).

كما نرى، لقد أظهر سيد قطب في المرحلة الأولى اهتمامًا وافرًا بالآداب والتحليلات الأدبية ذات المضمون الديني والاجتماعي التنويري. لم تترك هذه المرحلة أثرًا بارزًا على حياته الاجتماعية

---

(1) مقصود فراست خواه، سرآغاز نوانديشى دينى وغير دينى معاصر، مصدر سابق، ص242 ـ 244.

والسياسية، بيد أنّها كانت بمثابة مران أوّلي في مجال الفكر والقلم مهّد لمرحلة لاحقة، لا سيّما مرحلة تدوين التفسير القرآني العصري. لقد قُيّضت لسيد قطب عوامل عديدة من قبيل سلامة الشخصية، والتربية الأسرية الدينية، والاستئناس المتواصل بالقرآن الكريم... إلخ، هيّأت البيئة المناسبة لبلورة شخصيته العلمية والاجتماعية والدينية. وقد أتاح تلقّيه العلم في المراكز الرسمية البعيدة عن التعصّبات الدينية، مضافًا إلى خلفيته المستنيرة ومجالسته شرائح المجتمع المثقفة، أتاح له ذهنًا خاليًا من التعصّب، ما ساعده على كسر التابو في نقد السنّة خصوصًا لجهة غلبة النظرة الواقعية عنده على المعتقدات النمطية المستندة إلى الأحاديث الموضوعة في فضائل بعض المسلمين في عصر صدر الإسلام. فمثلًا نقده شخصيات من قبيل عمرو بن العاص ومعاوية بن أبي سفيان وحتى الخليفة عثمان بن عفان وتفضيل الإمام علي (ع) على سائر الخلفاء الراشدين، كلّ ذلك يُظهر سيادة النظرة الواقعية عنده على المعتقدات النمطية الكلاسيكية التي يتبنّاها سائر الأصوليين. وما يحوز على تأثير أكبر هنا هو رؤيته المعيارية في نقد التاريخ والشخصيات والمجتمعات الدينية. فمن خلال استلهامه من القرآن وذهابه لأبعد من التفسيرات النمطية والجامدة، وسعيه لتقديم تفسير قرآني معاصر، أسّس سيد قطب لنظريته الشهيرة القائمة على المجتمع. إنّ رسم ملامح المجتمع الجاهلي والمجتمع الديني يتطلّب التمتّع برؤية نقدية لتاريخ أهل السنّة، فضلًا عن القدرة على نقد المجتمعات الدينية وزعمائها. والنتيجة الطبيعية لذلك هي انحراف معظم المجتمعات الدينية عبر التاريخ كلّما بَعُدَ العهد بها عن رسالة النبي الأكرم (ص) وقيادته، وبالتالي، توجيه سهام نقده للخليفة الثالث أيضًا، فأتاح للسلفية أهمّ عامل لتكفيره وتأليب الناس عليه.

2 ـ الصدام مع السلطة (مرحلة محنة الحركة)

قد جرّ نقد الإخوان للحكومة متاعب كثيرة عليهم، فاستدعى منهم ذلك مواقف متحديّة، أهمّها ضرورة تجاوز المقاربة الوصفية وتبنّي مقاربة معيارية (التنظير لمعايير المجتمع الجاهلي والمجتمع الديني)، فشرع سيد قطب، بدايةً، برسم ملامح الوضع المثالي للمجتمع الديني بإزاء المجتمع الجاهلي، وتضمّن ذلك وظيفتين مهمّتين: الأولى، وضع رؤية مستقبلية، ومقصد للحركات ورسم ملامح الحالة المثالية، الثانية، وضع معيار لتقييم الوضع السائد.

إنّ الوظيفة الأهمّ للمقاربة المعيارية وتقديم النموذج وشرح مواصفات الوضع المثالي هي تعيين آفاق المستقبل ومقصد الحركة ونقطة النهاية للنشاطات. لا جدال في أنّه بدون الوعي التام بأهداف النشاطات الاجتماعية، لا يمكن التفتيش عن الآليات المناسبة ووضع المناهج الموصلة إليها. يحاول سيد قطب في معرض شرحه للحالة المثالية المنشودة، التأكيد على بعض العناصر والمواصفات الخاصة، ومن أهمّها المعبود الحقيقي. وإلى جانب تسجيله مواصفات المجتمع المثالي، يوجّه نقدًا إلى المجتمعات الموجودة كمقدّمة للعبور من الوضع الحالي وصولًا إلى الوضع المثالي، ذلك أنّ شرح المواصفات والخصائص الدقيقة للوضع الراهن والوضع المثالي، هو الشرط الضروري المسبق لتقديم الآلية الخاصّة بالتربية الأخلاقية للمتلقّي. وعلى هذا الأساس، فإنّ بمقدور واضع البرامج والخطط طرح برنامج موضوعي ونامٍ في آن، حين يحمل تصوّرًا واضحًا عن نقطة الشروع (الوضع الراهن)، ونقطة النهاية (الوضع المثالي أو المنشود).

خصائص المجتمع الجاهلي من وجهة نظر سيد قطب:

أ ـ على صعيد معرفة الله وما وراء الطبيعة: وهو الكفر بالغيب وبالله تعالى، وعبادة الأصنام المعاصرة (عبادة «الإنسان» أو «المجتمع» في المجتمعات الاشتراكية)، والشعور بعدميّة عالم الطبيعة ولامعنائيته، والتصوّر بلاغائية العالم في تركيبته الكلية، والشعور بعدم اكتراث الكون لمصير البشر، والشعور بوجود مواجهة بين قوانين الطبيعة بإزاء مصالحها وبأنّها قوانين جامدة بلا روح.

ب ـ على صعيد معرفة الإنسان: إلغاء كرامة الإنسان والنزول بمكانته إلى مرتبة الحيوانات، سيادة الأهواء والوقوع في إسار الشهوات، والحرية المطلقة والانحلال الناجم عنها، والشعور بالاضطراب والعزلة.

ج ـ على الصعيد الاجتماعي: سيادة الفردانية المفرطة في المجتمعات الليبرالية وعدم اكتراث الفرد لمصير الآخرين، وغلبة الأنانية على محبة الآخرين والاهتمام بهم، والشعور باللامبالاة تجاه مصير الآخرين، وسيادة مبدأ المنفعة وأصالة الربح بدلًا من الإيثارية وحب الناس، وشيوع مبدإ الحتمية الاجتماعية في المجتمعات الاشتراكية والشيوعية، وانسحاق الإنسان ومصالحه تحت مصالح المجتمع دون تحقيق أيّة منفعة للفرد.

يلخّص محمد قطب، أحد المدافعين عن آراء سيد قطب ومن شرّاحها، ضمن استنتاج جامع خصائص المجتمع الجاهلي على النحو التالي:

لقد جرّب الإنسان في إطار جاهلية القرن العشرين كلّ نظام

يخطر على البال، من الفردانية إلى الجماعية، ومن الرأسمالية إلى الشيوعية، من الملكية الفردية إلى إلغاء الملكية الفردية، جرّبها كلّها الواحدة تلو الأخرى، كما جرّب النجاح واللذة في حياة الانحلال والأكل والشرب والسكن واللباس وإشباع الغريزة الجنسية، فضلًا عن الإيمان بكلّ معبود بداية من الآلهة من صنع البشر حتى ادّعائه الألوهية وصولًا إلى الإلحاد والكفر بكلّ معبود، لقد جرّب الإنسان كلّ هذا، وأسرف في هذه التجارب حتى انتهى به المطاف إلى الحيرة والتيه فكان مصيره الجنون[1].

وليس لقائل أن يقول إنّ نقد الإخوان المسلمين للأوضاع الراهنة وشرح معالمها يقتصر على المجتمعات الغربية فقط، فالمجتمعات الإسلامية الحالية مشمولة بجزء كبير من خصائص المجتمع الجاهلي، وليست هذه الرؤية ببدعة جديدة في الجماعة، إذ لطالما أكّد مؤسّسها على لادينية المجتمع المصري المعاصر، ذلك أنّ التشريعات المنافية للدين وغير المنسجمة مع الكتاب والسنّة هي التي تحكم في مصر[2].

---

(1) محمد قطب، **جاهليت قرن بيستم**، ص385؛ انظر: مقصود فراست خواه، **سرآغاز نوانديشى دينى وغير دينى معاصر**، مصدر سابق، ص243 ـ 244؛ كذلك انظر: سيد قطب، **خصائص التصوّر الإسلامي ومقوّماته**، **المستقبل لهذا الدين**، **في ظلال القرآن**؛ وانظر: عبد الله عزام، **عملاق الفكر الإسلامي**، مركز الشهيد عزام الإعلامي، بيشاور.

(2) عندما سأله «حسن البنّا» وما رئيس محكمة النقض والإبرام قال له: يا حسن، ألست معي أنّ أكثر أحكام التشريع المدني الحديث تقابل أحكامًا في الفقه الإسلامي؟ فقال: بلى، قال الرئيس: فما هو سبب مطالبتك دائمًا بالرجوع إلى الشريعة الإسلامية وتطبيق أحكامها؟ فقال الإمام: إنّ الله يقول: ﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾ ولم يقل بمثل ما أنزل الله... وعندما عرض عليه مشروع تنقيح القانون المدني المصري عام 1945 سجّل كتابة: أنّه يرفض مناقشته لأنّه لم يقم أساسًا على الكتاب والسنّة. www.ar.wikipedia.org/wiki

في كتابه «معالم في الطريق» كتب سيد قطب في معسكرين رئيسيين حيث قضى عشر سنوات من عمره فيهما. فقد كان مطلعًا تمامًا على جوهر الاشتراكية العربية ذي «الأسلاك الشائكة»، لذلك فإنّ أسلوب الدعوة على نمط ما كان معهودًا في عقدي الثلاثينات والأربعينات لم يعد مجديًا. والحكومة الشمولية (التوتاليتارية) الحالية تعدّ نموذجًا لحكومة العصر الجاهلي. الجاهلية التي كان سيد قطب يعنيها هي المجتمع الذي يحكمه حاكم ظالم، جعل نفسه موضوعًا للعبادة بدلًا من الله، ويحكم إمبراطورية طبقًا لأهوائه وشهواته لا طبقًا للأصول التي جاءت في القرآن الكريم والسنّة المطهرة. إنّ ما يقال من أنّ أهواء وشهوات الحاكم تزيّت بزيّ القانون غير صحيح، لأنّ هذا الأمر لا يقلّل من كونها بالنتيجة أهواءً وشهوات. يطرح سيد قطب التعريف التالي في كتابه «معالم في الطريق»:

كل مجتمع ليس بمسلم فهو جاهلي... والشيء نفسه، المجتمع الذي يُعبد فيه كلّ شيء عدا الله... على هذا الأساس، تُصنّف جميع المجتمعات الحالية في العالم ضمن المجتمعات الجاهلية[1].

لم يُثر نقد الأوضاع السائدة حساسية تذكر لدى الحكومات، ما دام يختصّ بالمجتمعات غير الإسلامية، ولكن حين استدار زعماء الأخوان بنقدهم نحو المجتمع المصري، اعتُبر هذا النقد موجّهًا للحكومة وتحدّيًا لمشروعيّتها، وكان هذا كافيًا لإثارة حساسية الحكومة المصرية في عهد الملك فاروق، فخلق ظروف المواجهة بين الحكومة والإخوان المسلمين. ولكن قبل ذلك، فإنّ العامل الذي مهّد للمواجهة بين الطرفين هو فلتان عقال نشاط الجماعات المتطرّفة

---

(1) جيل كبل، پيامبر وفرعون، ترجمة: حميد أحمدي، منشورات كيهان، طهران، 1987م، ص92، نقلًا عن: سيد قطب، **معالم في الطريق**.

في حركة الإخوان، التي آمنت بالنضال العنيف والعمليات المسلّحة، فأدّى ذلك، في نهاية الأمر، إلى قمع الدولة للحركة.

بعد عشرين يومًا من صدور مرسوم رئيس الوزراء بحلّ حركة الإخوان المسلمين، اغتال شاب عضو في الجناح المسلّح للحركة رئيس الوزراء المذكور داخل بناية وزارة الداخلية، لتكون الحركة قد أقدمت على ارتكاب أجرأ خطوة عنفية ضدّ أحد أبرز المسؤولين في الدولة. وقد أدرك حسن البنّا بعد تلك الحادثة أنّه فقد السيطرة على الجناح العسكري للحركة، فسارع إلى الإعلان بأنّ من قتل رئيس الوزراء محمود النقراشي ليس إخوانيًا ولا مسلمًا[1].

ولكن ربّما كان الأوان قد فات على مثل هذه التصريحات من حيث إنّها لم تطفئ نار غضب الحكومة، ولم يتأخّر الردّ على الحادثة حيث اغتيل حسن البنّا على يد عملاء السلطة في فبراير/ شباط من عام 1949. وسرعان ما اتّبع إبراهيم الهادي، خليفة النقراشي، سياسة صارمة ضدّ أعضاء حركة الإخوان المسلمين فاعتقل قياداتها وزجّهم في السجون، بحيث بقي حوالي أربعة آلاف عضو إخواني في السجن منذ اغتيال النقراشي وحتى سقوط حكومة الهادي في يوليو/تموز من عام 1949.

هي خاتمة المطاف إذًا حين أعلنت المحكمة براءة الإخوان من كلّ التّهم بالتآمر، وأُطلق سراح أعضائها من السجون، ومن ناحية ثانية وقوع ثورة يوليو 1952 على يد عبد الناصر ورفاقه من الضباط الأحرار، وقد بعثت هذه الأحداث الأمل من جديد في إمكان توسيع نشاطات الإخوان المسلمين، خصوصًا أنّ الحكم بحلّ الأحزاب لم يشمل الجماعة، لأنّها أصلًا لم تكن تمارس نشاطها كحزب، ولكن

(1) سيراني، برآورد استراتژيك مصر، مصدر سابق، ص170.

سرعان ما سيشتدّ الخناق على نشاط الإخوان في عهد ناصر ليكون العصر الأشدّ حلكة وقسوة الذي عاشته الجماعة.

في عام 1954 أصدر جمال عبد الناصر مرسومًا يقضي بحلّ الجماعة، وسجن حسن الهضيبي، خليفة حسن البنّا بعد اغتياله، وأبرز قيادات الحركة[1].

وما زاد الأوضاع سوءًا بالنسبة إلى الإخوان وقوع حادث المنشية بالإسكندرية عندما أقدم شخص مسلّح على إطلاق النار على عبد الناصر أثناء إلقائه كلمة في الجماهير، وعلى الرغم من عدم وجود أدلة دامغة تثبت تورّط الإخوان في الحادث، إلّا أنّ عبد الناصر اتّهمهم بتدبير الحادث، واتّخذه ذريعة للتنكيل بهم واستخدام أقسى أنواع التعذيب الوحشي ضدّ أعضاء الجماعة في المعتقلات ومعسكرات العمل الإجباري، وكانت هذه السياسة قد أزالت كلّ شكٍّ وترديد في جاهلية النظام الحاكم، وبالنسبة إلى جماعة الإخوان المسلمين، فهي لم تشكّ يومًا في طبيعة نظام ناصر المعادية للدين وفي جاهليّته، الأمر الذي هيّأ الظروف الفكرية الضرورية لتحديد أسلوب النضال والانخراط الفعلي في المجتمع والكفاح ضدّ النظام الحاكم، وطرح فكرة التكفير في أوساط السجناء الشباب. بحسب هؤلاء لا الذين مارسوا التعذيب ولا الذين أمروا به ولا الشعب الذي لم ينتفض على هذه الأحكام الجائرة، جميع هؤلاء ليسوا بمسلمين[2].

لقد تُوّجت هذه المرحلة بذروة التحوّلات الفكرية لسيد قطب

---

(1) المصدر نفسه، ص171.

(2) سليم البهنساوي، **الحكم والقضية في تفكير المسلمين**، القاهرة، 1977م.

وتدوينه كتابه الشهير «معالم في الطريق» الذي يعدّ بحقّ منشور جماعة الإخوان.

في عام 1965 أطلق سراح معظم السجناء، ولكن ما لبث أن عاود عبد الناصر سجنهم في السنة نفسها وذلك بتهمة تشكيل الإخوان جناحًا مسلّحًا يهدف إلى قلب نظام الحكم، وبدأت حملة من الاعتقالات في صفوف الحركة، حتى وقع الحدث الأكثر إيلامًا والذي جلّل الحركة بالسواد وهو إعدام سيد قطب وعدد من رفاقه المفكّرين وقيادات الإخوان.

3 ـ الانشقاقات داخل الحركة والصدام بين الاتجاهين المنشقّين: المتطرّف والمحافظ

على أنّ النقطة المثيرة للاهتمام هنا المشروعية التي منحها علماء الأزهر لحكومة ناصر، وإن كانت هذه الظاهرة ليست بجديدة أو طارئة على العالم الإسلامي وأهل السنّة، إذ طبقًا لآراء هذه الفئة فإنّ للحاكم مشروعيّة وهو واجب الطاعة حتى وإن كان حكمه مفروضًا بقوة السلاح.

إنّ أحد العوامل في هزيمة تيّار الإخوان هو غياب التحليل الدقيق والصحيح لمكانة العلماء في منظومة أهل السنّة من جهة، وكذلك غياب التحليل عن دائرة صلاحيات الحكومة وإمكان توسيعها في ظلّ إضفاء العلماء المشروعيّة عليها.

في مصر القرن العشرين، كانت دعاية الإخوان المسلمين موجّهة بالأساس إلى الجماهير المسلمة ومن ثمّ إلى المسيحيين الأقباط، وبدرجة أقلّ إلى اليهود. صحيح أنّ السواد الأعظم من سكّان البلاد هم من المسلمين؛ لكنّهم تناسوا أنّ الإسلام عبارة عن منظومة عامة

وشاملة، فحدّدوا الدين في الدائرة الفردية الشخصية. إنّ الهدف من رسالة الإخوان المسلمين هو أن يستاقوا المسلمين نحو إعادة اكتشاف هذه الأهمية للإسلام بشكل أوسع. لقد وضع سيد قطب يده على خطر كبير وسار في طريق لطالما تحاشى العلماء السير فيه على مدى التاريخ الإسلامي. إنّ الإعلان عن أنّ الحاكم خارج دائرة الإسلام يعني تكفيره، وتكفيره هو في الواقع سلاح خطير، لأنّه يمكن أن يتحوّل إلى حربة بيد الفرق التي تخرج عن سيطرة العلماء ورجال الدين[1].

وتبقى معارضة المحافل الدينية والجماهير المتديّنة لتيّارات مثل الإخوان مثار دهشة واستغراب شديدين. فمن ناحية ترفع هذه الفئة من المصلحين شعار العودة إلى القيم الدينية الأصيلة وإحياء الدين وتنزيله في جميع مرافق المجتمع، ومن ناحية أخرى، تسعى إلى إحياء مبدإ العدالة الاجتماعية والدفاع عن الحقوق السياسية والاقتصادية لجماهير الشعب وتحقيق أمنها في جميع مناحي الحياة، لا سيّما في منحى التهديد الذي يصدر عن الحكومة، ومن ناحية ثالثة فإنّ الأرضية والمقوّمات النفسية للكفاح القائمة على الإيمان الديني من أجل تحقيق الأهداف أيضًا مهيّأة تمامًا في هذا النظام، لأنّ العمل في هذا الطريق يقترن بإحدى الحسنيين، فإمّا النصر الظاهري على الطاغوت وإمّا الشهادة ولقاء الله، وكلاهما غاية كلّ مؤمن. وربّ سائل يسأل: كيف لم يحظَ الأصوليون الإصلاحيون بدعم ومساندة المجتمع الديني والمؤمنين على الرغم من كلّ هذه الظروف والمقوّمات؟ تتلخّص المسألة في مشروعيّة النضال ضدّ

(1) جيل كپل، پيامبر وفرعون، مصدر سابق، ص58.

الحكومة، بمعنى آخر، ما هو الشرط أو الشروط التي ينبغي للحاكم الإسلامي أن يفقدها لكي يفقد معها صلاحيّته في إعمال حاكميّته، وبالتالي تحلّ محاربته؟

إنّ الإجابة الصحيحة والموضوعية عن هذا السؤال هي، أنّ المدخل لأيّ خطوة تُتّخذ ضدّ الحكومة رهنٌ بكسب موافقة جماهير المؤمنين ومشاركتها. وفي غير هذه الحالة، قد تثير حتى معارضتهم، لأنّ المؤمن يبادر إلى التضحية حين تتوضّح له مشروعيّتها. وهذه المسألة مشهودة بشكل أكبر بالنسبة إلى الرعيل الأوّل من المناضلين ضدّ الحكومة الفاسدة، لأنّ تعرّضهم للأخطار من دون تحقيقهم الأهداف المنشودة مسألة محسوسة بالنسبة إليهم أكثر من غيرهم. وعلى هذا، فإنّ هذا الانطباع يتولّد بصورة طبيعية في داخلهم وهو، أنّهم حتى في حال عجزوا عن تحقيق أهدافهم الدنيوية، فعلى الأقل، سيحقّقون أمانيهم الأخروية أي دخول الجنّة على مركب الشهادة. ويتيسّر هذا عندما تتولّد في أنفسهم القناعة الكافية في مشروعيّة نضالهم ضدّ الحكومة. وبالنسبة إلى جماهير الشعب، إذا شعرت بعدم مشروعيّة النضال ضدّ الحاكم الإسلامي فلن تلجأ لهذا الخيار، حتى لو كان الثمن الظلم والحرمان المدقع في الدنيا.

هكذا يضعنا هذا النصّ أمام حقيقة أنّه إذا فقد الأصوليون قواعدهم الاجتماعية لا سيّما في أوساط النخب الاجتماعية، فإنّ ذلك سيجعلهم يتسمّرون في موقعهم، أو يتحوّلون، على أقصى تقدير، إلى جماعة عادية من المعارضين الذين لا دور لهم، وهو ما تمّت الإشارة إليه صراحة في خطابات زعماء الأخوان المسلمين بعد سيد قطب. فهذا حسن الهضيبي زعيم الأخوان يوجّه نقدًا إلى النهج

النضالي الحركي لبعض الشخصيات في حركة الإخوان والجماعات المنشقّة عنها، ويطرح شعار «دعاة لا قضاة» ليعلن بطلان المعارضة العملية والنضال ضدّ المنظومة السياسية الفاسدة.

على خطى علماء السلف، عارض الهضيبي أيّ نضال عملي ضدّ النظام الحاكم معتبرًا ذلك خروجًا على قيم الجماعة وشعاراتها، وكان أوّل ردّ فعل رئيسي على كتاب «معالم في الطريق» لسيد قطب قد صدر عن الهضيبي نفسه في عام 1969 عندما كان مرشدًا للجماعة، في محاولة منه لتصحيح أخطاء بعض أعضاء الجماعة، وتوجيه المتطرّفين منهم وجهة وسطيّة معتدلة. وفي ظروف مشابهة لتدوين كتاب المعالم، كتب الهضيبي كتابه «دعاة لا قضاة» في أحد معسكرات الاعتقال الخاصة بالجماعة حينما اعتُقل مع عدد من أعضاء الجماعة بعد عام 1965. يوجّه الهضيبي في كتابه المذكور نقدًا صريحًا إلى كتاب «المصطلحات الأربعة في القرآن» لأبي الأعلى المودودي، ولكن بإمكان المرء أيضًا أن يلمس بعض الآثار لعبارات كتاب «المعالم»[1]. وفي المقابل، دافع محمد قطب عن شقيقه سيد قطب إزاء ما كان يُنسب إليه من تحريض على النضال العنيف، والترويج لمواجهة الحكومة. ففي رسالة مفتوحة له نشرت في عام 1975 في مجلة «الشهاب» اللبنانية، الناطقة باسم حركة الإخوان المسلمين فرع لبنان، برّأ محمد قطب أخاه سيد قطب من التّهم التي وجّهتها إليه شريحة اتّهمته بطرح آراء منافية لعقائد جماعة الإخوان، يقول محمد قطب في الرسالة المذكورة:

لقد سمعت مرارًا من أخي وهو يقول: إنّنا دعاة ولسنا قضاة، ليس هدفنا أن نضع قوانين معادية للناس، بل أن نعلّمهم هذه

(1) المصدر نفسه، ص64.

الحقيقة وهي أن لا إله إلّا الله. المشكلة هي أنّ الناس لا يريدون أن يفهموا المقصود من هذه العبارة[1].

يوجّه الهضيبي نقدًا لآراء سيد قطب، حيث يشكّك في مسألة تقسيم المجتمع إلى جاهلي وغير جاهلي، ويعتاض عن المصطلح بآخر هو المجتمع الجاهل، ومعلوم مدى الفرق الشاسع بين مفهوم الجاهل ومفهوم الجاهلي في ذاكرة المسلمين[2].

مشكلة أخرى كان الإخوان المسلمون يواجهونها هي غياب تصوّر واضح ودقيق لديهم عن مكانة السلطة في النظام الفكري لأهل السنّة. وقد كان هذا بمثابة العامل الأكبر وراء فشل الإخوان والمصير المحزن الذي انتهت إليه، من عزلة واتجاه محافظ، والأنكى من ذلك، الانشقاقات الداخلية التي عصفت بتشكيلاتها، وأدّت إلى خروج النُّخب على هذه الحركة. ولعلّ السؤال الأهمّ المطروح في مجال الحاكمية هو: مَن هو الصالح لقيادة المجتمع نحو الأهداف المنشودة للدين؟ وما هي الخصائص التي تجعله أهلًا لذلك؟ في الحقيقة، ثمّة آراء عديدة في هذا المجال، ولا شكّ في أنّ غالبية علماء أهل السنّة متّفقون على ضرورة توافر الخصال الحميدة والمؤهلات الأخلاقية والسياسة والاجتماعية في الحاكم، إلّا أنّه لا توافق بتاتًا على الحدّ الأدنى من هذه الخصال والمؤهلات الواجب توفّرها في الحاكم، والتي بفقدانها يجوز للشعب الثورة على نظامه الحاكم. يكتسب هذا الموضوع أهميّته لعاملين: العامل الأول، إتاحة الفرصة لنقد سيرة خلفاء السلف والحكام السابقين من أجل بلورة معايير وخصائص الحاكم الصالح والحاكم الفاسد. العامل الثاني،

---

(1) المصدر نفسه، ص68.

(2) المصدر نفسه، ص64 ـ 65.

وضع الحدود الدنيا لهذه المؤهلات ليتمكّن الشعب في حال غيابها من الثورة على حكّامه وتغييرهم. وبالنسبة إلى هذه المسألة، فقد وجدنا في مصادر أهل السنّة خصوصيّة غريبة ذُكرت على أنّها الحد الأدنى الذي يجب توفّره في الحاكم، وهي بمثابة أخصّ شرط يمكن أن يدّعي تطبيقه، هذا الشرط هو: «طالما كان الشخص ملتزمًا بأداء الصلاة ومواظبًا عليها»[1]. ألا من حقّنا أن نتساءل هنا: كيف نستدلّ على إحراز هذه الخصيصة الدنيا أو فقدانها؟ من ناحية ثانية، فإنّ معنى هذه القاعدة هو: إذا سلّم الحاكم الإسلامي البلاد إلى الأجانب، وعطّل جميع الأحكام الشرعية، ومارس جميع أنواع الفسق والفجور، وأعدم ونفى وسجن آلاف المؤمنين، لكنّه فقط كان مواظبًا على أداء الصلاة، ففي هذه الحالة لا يجوز الخروج عليه.

يشكّل موضوع توجيه النقد للخلفاء أحد الموضوعات المعقدة والمثيرة للجدل بين السلفيين والأصوليين، فنحن نجد على الرغم من الانحلال الأخلاقي والنهج المعادي للدين الذي اتّبعته الحاكميّة السياسية في عهد بعض الخلفاء، مع ذلك فإنّ نقد هؤلاء كان خطًّا أحمر عند أهل السنّة، وهو ما اضطرّ التيارات الأصولية إلى دفع ثمن باهظ، كالتكفير مثلًا، جراء نقدها النهجَ السياسي لبعض الخلفاء مثل عثمان بن عفان ومعاوية. يسلب السلفيون معارضيهم من المصلحين الاجتماعيين الحقّ في إبداء أيّ نقدٍ للسلف مستدلّين بمبدإ عدالة الصحابة ـ بمفهومه الأوسع والذي يشمل مروان بن الحكم أيضًا ـ.

لذا، فمن كان يعارض السنّة أو إرادة الحاكميّة، كان يعتبر

---

(1) عبد الله بن مبارك، مسند ابن مبارك، ص148.

تجسيدًا لخوارج عصره، وطبقًا لهذه التهمة (أي كونه من الخوارج) فإنّه، أوّلًا، كان يُكفّر ثمّ يُنبذ اجتماعيًا، بعد ذلك يعلّق على حبل المشنقة أو يقطع رأسه بسيف العدالة. والشيء نفسه يحدث حاليًا بقوّة وشدّة، حيث إنّ أيّ صوت معارض أو رأي مخالف لإرادة الحاكميّة أو السنّة، يُستشفّ منه أنّه خروج على أهل السنّة والجماعة، فإنّه يُرفض بشدّة ويتمّ تكفير صاحبه، بما يعني تهيئة أسباب قتله لاحقًا.

كما قلنا، هذه المرحلة كانت من أشدّ المراحل التاريخية وطأةً وأكثرها قسوة في تاريخ جماعة الإخوان المسلمين، فقد كان أعضاء الجماعة يتعرّضون على يد جلاوزة عبد الناصر لأشدّ أنواع التعذيب وحشية، حيث أُعدم خيرة أعضاء الجماعة وزعمائها المفكّرين من أمثال سيد قطب وعبد الفتاح[1].

بعد وفاة الهضيبي تسلّم عمر التلمساني قيادة الجماعة حتى وفاته في عام 1987. وقد تحوّلت الجماعة في عهد التلمساني تدريجيًا إلى حركة موالية للحكم[2]، إذ انخرطت في العمل السياسي السلمي ونبذت العنف، ففقدت في تلك الفترة معظم أعضائها المتطرّفين. بعد وفاة التلمساني، تقلّد حامد أبو نصر زعامة الحركة حتى عام 1997 (سنة وفاته)، لتنتقل الزعامة بعد ذلك إلى مصطفى مشهور.

4 ـ غياب القاعدة الاجتماعية والهوية المهنية لزعماء الأخوان

إحدى أهمّ المشاكل التي يعاني منها المثقفون، بمن فيهم

(1) مجلة المجتمع، 18/ 4/ 1995؛ مجلة الدعوة، 30/ 1/ 1996؛ حسني جرار، **القدوة الصالحة**.

(2) سيراني، **برآورد استراتژيك مصر**، مصدر سابق، ص169.

الإصلاحيون الأصوليون، فقدانهم للقاعدة الاجتماعية وعدم وضوح هويتهم المهنية. فمن خلال نظرة سوسيولوجية إلى النسيج التقليدي لأغلب البلدان الإسلامية، سنجد حالة من التخبّط والحيرة الحقيقية تعيشها هذه البلدان في مواجهتها الأزمات الاجتماعية وعجزها عن طرح استراتيجيات واضحة من جهة، والمعارضة الجديّة التي يبديها رجال الدين والعلماء التقليديون بسبب الشعور بالتهديد جراء فقدانهم قواعدهم الاجتماعية من جهة ثانية. إنّ التاريخ العلمي الطويل للزعماء الأصوليين في أهمّ تيّار أصولي، عنيتُ، الأخوان المسلمين، يُظهر لنا أنّ أيًا منهم لم يتخرّج من المراكز التعليمية الدينية، ولم يتبوّأ الزعامة الفكرية للحركة عبر المسار الطبيعي المؤدّي إلى درجات المرجعية الدينية.

لقد واجه المثقفون في العالم الإسلامي خيارين رئيسيين ومصيريّين:

الخيار الأول، سياسة المواكبة، وأحيانًا، الاندماج في المؤسسات الدينية ورجال الدين، وهو خيار لا يعتبر من وجهة نظر بعضهم مقبولًا ومعقولًا فحسب، بل إنّه يتناغم إلى حدّ بعيد مع المشاعر الدينية لأنصار الأصولية أيضًا، ما دفع ببعضهم إلى اتّباع هذه السياسة. الخيار الثاني، والذي يعبّر عن رؤية الغالبية، وهو دعوى الاستقلال، وأبعد من ذلك، الرغبة في استبدال التعاليم القديمة السائدة في المؤسسات الرسمية بتعاليم تنويرية إصلاحية عن الدين. من هنا، أكّد المستنيرون الأصوليون على المحافظة على أصالتهم واستقلاليّتهم، إلى حدّ إزاحة رجال الدين، أحيانًا، عن دائرة القضايا العرفية والدنيوية والاستعاضة عن المقولات الدينية بتعاليمهم، والأخذ بزمام قيادة المجتمع بدلًا من رجال الدين،

باعتبار ذلك حقًّا طبيعيًّا لهم، وذلك على الرغم من إيمانهم بالله ودفاعهم عن عقيدة التوحيد واحترامهم القيَمَ الأخلاقية. لذا، فإنّ المشكل الرئيسي والخلاف الجوهري بين التيار التنويري ورجال الدين لا يقتصر على بضعة مقولات مخالفة وأفكار متناقضة للمستنيرين عن الدين، وإنّما المشكل الأساسي والبنيوي يتمثّل في احتكار زعامة التيارات الفكرية والإنتاج الفكري وتربية أفراد المجتمع.

لكنّ هذه الصيغة تقتضي أنّه في حال تقدّم التيار التنويري، فما على رجال الدين التقليديين إلّا التراجع التدريجي، ما يعني، إناطة ميادين التعليم والتربية الاجتماعية وقيادة المجتمع بالتيارات التنويرية، وعلى هذا النحو، فإنّ ظهور التيار التنويري في العصر الحاضر وانتشاره بمرور الوقت، أدّى إلى إقصاء رجال الدين إلى الهامش، وأن تفقد مؤسسة الدين رويدًا رويدًا أدوارها السابقة لا سيّما في مجال التربية والتعليم، لتخلي موقعها للتيار التنويري، وعلى هذا، فإنّ من أسباب معارضة التيار التقليدي الكلاسيكي للتيار التنويري الديني توجّسهم وخشيتهم لئلّا يتعرّض موقعهم الاجتماعي للتحدّي. وقد اتّخذت هذه المسألة أبعادًا أكثر جدية حين كان التيار التقليدي في المؤسسة الدينية يواجه حالة من الجهل المعرفي بأركان المؤسسة الدينية إزاء أوضاع العصر والعلوم الحديثة، وعجزًا في الإجابة عن المشكلات والاستفهامات العالقة، كما فشل في إقامة جسور التفاهم مع الجيل الجديد فنتج عن ذلك اغتراب الهوية لدى النشء الجديد الناجم عن عدم الفاعلية في إثبات وظائف المؤسسة الدينية، وفي المقابل، توفّر الكفاءة النسبية لدى المستنيرين الدينيين في مختلف المجالات منها على سبيل المثال معرفتهم أو ربّما إحاطتهم بقضايا الساعة، فضلًا عن معرفتهم بالدين في الميادين ذات الصلة بقضايا

الساعة، وإظهار قدراتهم في تقديم تفسير عصري للدين، والأهمّ من ذلك، إبراز صدقيّتهم على الصعيد الاجتماعي عبر إعلان معارضتهم الفسادَ السائد في المجتمع، والتعاطف مع الطبقات المحرومة. وبموازاة ذلك فإنّ تحسين أوضاع المجتمع في إطار إحياء العدالة الاقتصادية والسياسية والحقوقية، وتطبيق القيم الأخلاقية في المجتمع يزيد من تعقيدات الموضوع.

لو تأمّلنا التحوّلات الاجتماعية في العالم العربي، وضعف المؤسسة التقليدية وانفعالها من ناحية، وشعورها الجدّي بالخطر إزاء التيار التنويري الديني من ناحية أخرى، لأدركنا الجوهر الاجتماعي وراء معارضة المؤسسة التقليدية السلفية للتيار الأصولي. وقد بلغت هذه المعارضة حدّ التواطؤ مع النظام السياسي الناصري المعادي للدين لإرسال الشباب المتديّن والمجاهد إلى منصّات الإعدام[1].

لقد شهدت حركة الإخوان انشقاقات داخلية كثيرة خصوصًا بعد إعدام سيد قطب وموت عبد الناصر، وتعزى أسباب هذه الانشقاقات لعوامل عدّة، العامل الأول، طبيعة تحليلات وقراءات أعضاء الحركة لآراء سيد قطب، إذ إنّ زعماء الحركة شرعوا بتقديم قراءات مسالمة ومهادنة لآراء سيد قطب، وأحيانًا نقد آرائه المتطرّفة، إن اقتضى الأمر، وذلك ليحدّوا من عزلة الجماعة في المجتمع، ويحافظوا على موقعهم في أوساط العلماء، وكذا، ليكفّوا آلة التعذيب الحكومية عن أعضاء الحركة.

وفي ضوء هذه الحقيقة، سعت الحركة إلى ترسيم الخطوط الفاصلة بينها وبين الجماعات المتطرّفة، ومنع انخراط هذه

---

(1) جيل كپل، پيامبر وفرعون، مصدر سابق، ص62 ـ 63.

الجماعات في الحركة، وفي الوقت نفسه تطهير الحركة من بقايا هذه الجماعات. ولعلّ الأسلوب الانفعالي لزعامات الإخوان، وغياب استراتيجية واضحة ومحدّدة في التعاطي مع المؤسسة الحاكمة وفي محاربة الظلم وانعدام العدالة والترويج للانتظار السلبي، كلّها عوامل ساعدت على ولادة جماعة متطرّفة من رحم الإخوان انشقّت عن الحركة وحملت عنوان «التكفير والهجرة». وقد رأت هذه الجماعة عدم نجاعة القراءة التي يتبنّاها الجناح التقليدي في الإخوان متّهمةً إيّاه بانتهاج نهج انفعالي محافظ، ومؤكدة على تطابق مواصفات المجتمع الجاهلي على النظام الحاكم، وبالتالي، فإنّ التصدّي للدولة ومحاربتها أصبحت ضرورة لا مفرّ منها. وفي المقابل، سعت هذه الجماعة إلى استلهام النموذج من عملية تبلور المجتمع الديني في عصر صدر الإسلام، واستخدام الأدبيات نفسها لشرح مقاصدها واستراتيجياتها. من وجهة نظر الجماعة، فإنّ نقطة البداية يجب أن تكون من تدريب الأعضاء وإعداد الكوادر، ولم يكن هذا الأمر، بطبيعة الحال، ممكنًا في البيئة الفاسدة للمجتمع المصري آنذاك، لذلك، احتاجت الجماعة إلى العنصر الأساسي الآخر في عملية تبلور مجتمع مدينة النبي (ص)، أعني، عنصر الهجرة. وبناءً على ذلك، فقد سعت إلى اكتشاف إحدى المناطق النائية والوعرة لتكون بمنأى عن عيون القوات الحكومية.

أسباب الجمود والانسداد الذي واجهته الأصولية في العالم العربي

ربّما أمكن مناقشة أسباب جمود الأصولية في العالم العربي وتعطّل ديناميّتها على صعيدين داخلي وآخر خارجي يرتبط بتدخّلات الدول الأجنبية. ونظرًا إلى رجحان أهمية العوامل الداخلية على الخارجية، فإنّنا سنقتصر على دراستها. إنّ العامل الرئيسي في انعدام

الديناميّة عند الأصوليين في العالم العربي حتى في مقابل تيار الحداثة الغربي، هو في الأساس عامل داخلي، وخصوصًا المبادئ الفكرية والمعرفية. من هنا تجد أنّ المبادئ المعرفية للأصوليين هي الأكثر إشكالية وجدلًا من بين جميع مبادئهم الأخرى. فالتحوّلات الأعمق والأوسع في دائرة الأصوليين، إنْ لجهة التكوين أو مسار التحوّل، تجد تفسيرها في مبادئهم الفكرية والمعرفية. وتبرز هنا السلفية في بعض مدارسها أكثر من غيرها كحركة متأثّرة بهذا المجال، حيث سعت إلى الادّراع بالكتاب والسنّة والتحصّن بحصن الدين، وتكفير أو تفسيق الآخرين، لكنّها في حالات عديدة عدلت عن مواقفها السابقة وعدلت أصولها ومبادئها لتتلاءم مع مقتضيات العصر، وكان الثمن، حينًا، مبارحة مواقف مبدئية سابقة، وأحيانًا أخرى الانقلاب على الأبناء البررة للتيار وتصفيتهم. ويعود السبب في القسم الأكبر من الانشقاقات والتحزّبات الجديدة وولادة التيارات المعاصرة إلى إفرازات الاختلاف في مجال المبادئ المعرفية. وعوامل الاختلاف هذه عبارة عن:

1 ـ محاربة العقلانية والتنكر لاعتبار العقل وما يتمخّض عنه.

2 ـ القراءة الأيديولوجية المحضة للدين.

3 ـ النزعة الظواهرية: قسّم القرآن الكريم آياته إلى محكمة ومتشابهة، ونهى عن الاستناد إلى ظواهر المتشابهات، وأمر المؤمنين بردّ المتشابهات إلى المحكمات، وإذا لم يستطيعوا فليرجعوا علمها إلى الله ويكفوا أنفسهم مؤونتها. فيما نجد بعض العلماء، وبخلاف ما أمر به القرآن الكريم، لم يطرحوا أيّ حلّ بما في ذلك الردّ إلى المحكمات، فأقحموا مقلّديهم في حيرة وتيه، وضمن تأكيدهم على تناقض مفاد الآيات، اعتبروا أيّ نوع من السؤال والتأمّل بدعة، وباستخدامهم تعابير

من قبيل «بلا كيفية» و«على حدّ اللائق» دفعوا مقلّديهم، كما في المسيحية، إلى الإيمان بأنواع عديدة من المعتقدات، فلنستمع لهذا القول: «قال مالك رحمه الله: الاستواء معلوم ـ يعني في اللغة ـ والكيف مجهول، والسؤال عن هذا بدعة»[1]. لذا، فإنّ تبنّي مثل هذا المبدإ أدّى إلى بروز نزعة ظواهرية متطرّفة في فهم القرآن، فجعلت الباحث بدلًا من أن يقترب من فهم المعارف، يبتعد عنها فراسخ، ووضعته في حيرة ووجوم، واضطرته لالتزام المتناقضات. على الرغم من ردّ الوهابيين[2] تهمة الظواهرية عن أنفسهم، فإنّ الاطلاع على آراء هذه الفرقة يوضح بجلاء ذروة الظواهرية في آرائها[3].

4 ـ تراث متناقض ومضطرب ومختلط بالمصادر المعرفية الإنسانية: إنّ المسافة الزمنية الطويلة التي تفصل بين فترة ظهور السنّة وبين فترة تدوينها، واختلاطها بسيرة الصحابة، واجتهاداتهم والتفسير بالرأي الذي هو تراث السلف للأصوليين، كلّها عوامل أدّت إلى جمود حركة الاجتهاد عند عدد من مدارس أهل السنّة.

---

(1) عبد الخالق عبد الرحمن، **الصراط: أصول منهج أهل السنّة والجماعة في الاعتقاد والعمل**، مصدر سابق، ص11 ـ 14.

(2) ينسب الإمام محمد بن عبد الوهاب والسلفيون إلى الجمود في تفسير القرآن والسنة والاقتصار على ألفاظها فقط، وهذا في الحقيقة إنّما هو عمل فرقة الظاهرية التي ظهرت بعد القرن الثاني الهجري، ورؤوس هذه الفرقة داوود الظاهري وأبو محمد ابن حزم، والسلفيون وسط بين جمود الظاهرية على اللفظ وبين الفرق المبتدعة. «أحمد بن إبراهيم العثمان، **السلفية لا وهابية ولا ظاهرية ولا قطبية ولا حرورية**، مصدر سابق».

(3) محمد جواد مغنية، **هذه هي الوهابية**، مصدر سابق، ص84 ـ 85.

إنّ رفض العقلانية ونبذ السؤال وتأويل القرآن ومحدودية حالات الإجماع (إجماع الأمة جمعاء أو على الأقل علماء أهل السنّة في العصور) كلّ ذلك أدّى إلى النزوع الشديد نحو التراث والمبالغة في التقليد. وأساسًا، فإنّ إطلاق مصطلح أهل السنّة يشي بهذه الحقيقة وهي أنّ هذه الجماعة ترى نفسها الفرقة الوحيدة الملتزمة بالسنّة والمتقيّدة بسيرة النبي. وهذا الأمر يقتضينا السؤال: ما هي المكانة التي تحتلها السنّة في فكر هذه الجماعة؟ هل تحظى جميع أحاديث وأقوال النبي الأكرم (ص) بالاستناد وهي منزّهة عن الخطأ كالقرآن الكريم؟ ويقودنا هذا إلى سؤال آخر مهم وهو: هل إنّ تعاطي فرق أهل السنّة والسلفيين مع سنّة النبي يؤكّد على عصمة النبي في هذا المجال أم ينفيه؟ والسؤال الثاني هو سؤال موضوعي مبني على نظرة عملانية إلى طبيعة المواجهة لهذه الفرقة وخَلَفها من الأصوليين. بدايةً، نقدّم توضيحًا بشأن السؤال، ومن ثمّ نحلّل المسيرة التاريخية لظاهرة السنّة عند أهل السنّة والتيار الأصولي.

الغموض في حدود حجّية القول والفعل للنبي (ص)

التصوّر الأوّلي لدائرة علم النبي (ص) من وجهة نظر السلفيين هو أنّه ذو حدود قصوى؛ لأنّ الرسول الأكرم (ص) متّصل بالوحي وكلّما واجه سؤالًا طلب المدد من الله تعالى فنزل عليه الوحي بالإجابة[1]. طبعًا، يمثّل هذا أبسط تحليلٍ لحدود علم الرسول[2].

---

(1) محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجة، اتباع سنة رسول الله (ص) ج1، ص1 ـ 5.

(2) أبو داود، سنن أبي داود، ج2، ص126؛ عبد الله بن عبد الرحمٰن الدرامي، =

يعدّ الإيمان بالعصمة أحد المبادئ التي يؤمن بها الأصوليون الذين إلى جانب تأكيدهم على عصمة النبي، فهم يحصرونها فيه فقط؛ لكنّنا إذا رجعنا إلى بعض المصادر الحديثية فسوف نقف على صورة مختلفة عن التحليل المذكور. وتنبع أهميّة هذا الموضوع لجهة حدود علم النبي، وكذلك العصمة في إبلاغه. وقد جاء في بعض روايات أهل السنّة أنّ النبي كان يشاور الناس لحاجته إلى رأيهم بل روي عنه إعلانه عن هذه الحقيقة حين قال: «أنتم أعلم بأمور دنياكم»[1].

والأنكى من ذلك، أنّه في مجال وعي النبي لا يمكن، بحسب بعض النصوص، الاستناد بصورة مطلقة إلى أقواله وسيرته، والوثوق بالحجّية المطلقة لأحاديثه، ذلك أنّه (ص) كان يعلنها صراحة بأنّه بشر عادي كباقي الناس، وهو، بالتالي، يتأثّر بالأهواء والأسباب العاطفية من قبيل الحب والكره والغضب؛ ولذلك، كان يطلب كرارًا الصفح والمغفرة من الله عمّا كان يبدر منه في حقّ الآخرين في حالة الغضب، وكان يشعر بالندم[2][3].

= **سنن الدارمي**، ج1، ص125؛ أحمد بن حنبل، **المسند**، ج2، ص162 و207 و216؛ محمد الحاكم النيشابوري، **المستدرك الحاكم**، ج1، ص105 و106؛ ابن عبد البر، **جامع بيان العلم وفضله**، ج1، ص85؛ عبد الرحمٰن الجابري، **راه روشن**، ج5، ص423.

(1) محمد بن عمر «الفخر الرازي»، **مفاتيح الغيب**، ج9، ص66.

(2) مرتضى العسكري، **نقش ائمه در احياء دين**، منشورات المجمع العلمي، طهران، 2003م، ج2، ص9 و12 و14.

(3) ابن أبي الحديد، **شرح نهج البلاغة**، ج11، ص49؛ محمد بن إسماعيل البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب المرضى، الباب 17، ص534؛ مسلم بن الحجاج النيسابوري، **صحيح مسلم**، كتاب الوصية، ص15 و21 و22؛ أحمد=

يذكر التاريخ أنّ أوّل من وقف بشكل علني وصريح بوجه نشر السنّة وتدوينها هما الخليفتان الأوّل والثاني، مع موقف أكثر شدّة وصرامة للخليفة الثاني، ذلك أنّه: أوّلًا، منع نشر أحاديث النبي الكريم (ص) وتدوينها، ثانيًا، شرعن وقنّن أسلوب التفسير بالرأي، ثالثًا، كان يمنع سبر أغوار القرآن والتعمّق في آياته، وكان يهدف بحسب ما ينقل عنه إلى حفظ القرآن من التحريف؛ ولكن مع الأسف تسرّب إلى التراث في تلك الفترة الكثير من الأحاديث الموضوعة على لسان كعب الأحبار وغيره.

واستمرارًا لسياسة الشيخين، ومن أجل سدّ الفراغ الفكري في المجتمع، احتاج عصر الخلافة إلى علماء أهل الكتاب كمفسّرين للدين ومنظّرين في خدمة جهاز الخلافة، وقد اتّخذ هذا التيار حالة مستترة، ليتحوّل في العصر الأموي إلى مرحلة العلن، وكان عبد الله بن سلام أول شخصية استطاعت نشر الإسرائيليات، ثمّ تفوّق عليه كعب الأحبار في أداء هذا الدور، فكان موضع تقدير واحترام عمرو بن العاص وأبي هريرة لدرجة أنهما نقلا عنه الكثير من أقواله. ثم أعقب كعب الأحبار وهب بن منبه، الذي يقول عنه الذهبي: إنه كان يحيط بمجموعة من علوم أهل الكتاب، وله اهتمام جدّي بها. وخلف وهبًا أخوه همّام في وراثة الكتب والأحاديث الموضوعة[1].

= ابن حنبل، **المسند**، ج1، ص324؛ محمد بن أحمد الذهبي، **السيرة النبوية**، ص384؛ ابن الأثير، **البداية والنهاية**، ج5، ص248.

(1) رسول جعفريان، **تاريخ سياسى اسلام: تاريخ خلفا از رحلت پيامبر تا زوال امويان**، منشورات دليل ما، قم، 2001م، ج2، تاريخ الخلفاء، ص322 ـ 323.

إذن، قد تحصّل ممّا دار أنّ أهل السنّة ورثوا تراثًا، وهو مصدرهم المعرفي، فيه أحاديث متناقضة وموضوعة ومحرّفة وغير أصيلة، بسبب بعد العهد من عصر الرسالة الأوّل. وقد هيّأت هذه العوامل لاختلاف في الآراء عميق بين كبار علماء أهل السنّة، ما جعل مسألة غربلة المصادر الحديثية أمرًا تحتّمه الضرورة ولا مفرّ منه، غير أنّ تدوين المصادر الحديثية المعتبرة في إطار الصحاح الستّة، لم يحلَّ المشكلة بشكل كامل. وما يحوز على الانتباه هنا ليس التناقضات الأولية والظاهرية فحسب، بل الجزء الكبير من التناقضات الذي يستعصي على الإدراك والفهم إلّا للعلماء والمفكرين، وفي حال تشكلت هذه التناقضات فستؤدّي إلى تضعضع أسس المذهب وبناه، وبالتالي انهيارها. وبشكل عام، يتركز هذا المستوى من التناقضات في مجال الأسس العقدية، إذ يواجه أهل السنّة أنواعًا من التناقضات البنيوية منها، على سبيل المثال، حدّ نصاب التوحيد، خصوصًا توحيد الصفات وعلاقتها بالذات، وفرادتها وعدم مماثلتها للمخلوقات، ناهيك عن روايات التشبيه والتجسيم، والاختيار الإنساني إلى جانب التوحيد الأفعالي لله تعالى وحدود عصمة النبي.

إذن، هذه التناقضات هي التي أعاقت التفكير في هذا المذهب وحرمته من الاعتلاء والمرونة؛ وهما شرطان يتعذّر من دونهما تقديم مشروع متجدّد لتأسيس مجتمع حديث. من هنا، فالأصولية، في أحسن أحوالها، لن تعدو كونها إحياءً لتراث السلف وتطبيقه على صورته الأولى ما استطاعت إلى ذلك سبيلًا؛ بمعنى آخر: حتى مع افتراض عدم اصطدام مصالح السلطة مع التيارات الأصولية، وغياب أيّ مانع أو عائق حقيقي أمام هذه التيارات، يظلّ الأصوليون أعجز

من أن يقدّموا مشروعًا مقبولًا للمجتمعات المعاصرة مستندًا إلى التراث وحده. لذلك، لا يبقى أمام هذه الجماعة سوى الالتفاف على الموضوع والهروب إلى الإمام عبر العودة بالمجتمع إلى عصر القبلية التقليدية بغية تطويع المجتمع على معايير التراث المأثورة وليس العكس؛ لأنّ هذه الجماعة عاجزة عن طرح قراءة معاصرة وحلول واقعية من التراث من أجل تنظيم شؤون المجتمع وحلّ معضلاته؛ بعبارة أدقّ: إنّ التراث الموروث عن السلف ليس فيه حلول جاهزة لخلق مجتمع ديني في العصر الراهن ينسجم مع متطلبات العصر. وفي الحقيقة، بالإمكان ملاحظة عمق هذه الأزمة عبر مواجهة هذه الجماعة لأهمّ القضايا في إطار أوسع مثل نمط الهيكل السياسي الملائم للمجتمع الديني في عصرنا هذا، والحدود المسموحة للاستفادة من منجزات العلوم الحديثة، لا سيّما، في حقل التكنولوجيا وعلاقة العلوم الإنسانية بالتراث وخاصة السنة التي هي بحسب هذه الجماعة المصدر الرئيسي لتغذيتهم الفكرية في جميع الأبعاد المعرفية والأخلاقية والفقهية والحقوقية[1].

وعلى هذا الأساس، فإنّ أهمّ خصائص التراث في مسيرة التيار الأصولي لأهل السنّة هي:

1 ـ إتلاف القسم الأكبر من السنّة بسبب إحراق المجاميع الحديثية ومنع نقل الأحاديث[2].

---

(1) عبد الخالق عبد الرحمن، **الصراط: أصول منهج أهل السنّة والجماعة في الاعتقاد والعمل**، مصدر سابق، ص71 ـ 72 وص325 ـ 326.

(2) مرتضى العسكري، **نقش رشد در إحياء دين**، مصدر سابق، ج9، ص41؛ انظر: 1 ـ **بصائر الدرجات**، ص290 ـ 291؛ **المعالم**، ج2، ص301، نقلًا عن=

2 ـ النسيان التدريجي للصحابة وتهيّؤ الظروف للتدليس في الحديث[1].

3 ـ دخول ظاهرة الوضع على خط الرواية والحديث[2].

4 ـ اختلاط الروايات عن النبي (ص) بالاجتهاد والتفسير بالرأي للصحابة[3].

5 ـ تقنين بعض البدع واختراع سنن جديدة[4].

6 ـ اشتمال التراث على ما يسيء إلى شخصية النبي الأكرم (ص) بوصفه مصدر مشروعية الحكومة ومنبع صدور الروايات[5].

= الإمام جعفر الصادق؛ 2 ـ **بصائر الدرجات**، ص168؛ **قاموس الرجال**، ج4، ص445؛ **المعالم** ج2، ص104؛ الشيخ الصدوق، **الأمالي**، ج2، ص56؛ **المعالم**، ج2، ص305، 3 ـ **بصائر الدرجات**، ص148؛ 4 ـ **بصائر الدرجات**، ص143 و145 و147؛ 5 ـ **بصائر الدرجات**، ص145 و159؛ 6 ـ **بصائر الدرجات**، ص144؛ 7 ـ **بصائر الدرجات**، ص151 ـ 152؛ محمد بن محمد ابن يعقوب الكليني، **أصول الكافي**، ج1، ص239؛ **الوافي**، ج2، ص135؛ السيد مرتضى العسكري، **معالم المدرستين**، ج2، ص310.

(1) مرتضى العسكري، **نقش رشد در إحياء دين**، مصدر سابق، ج9، ص10 ـ 11 و80 ـ 83.

(2) المصدر نفسه، ص71 ـ 73.

(3) محمد صادق نجمي، **سيرى در صحيحين**، منشورات رابطة المدرسين، قم، 1980م، ص386؛ مرتضى العسكري، **نقش ائمه در احياء دين**، مصدر سابق، ج9، ص74؛ زين العابدين قرباني، **تاريخ فرهنگ وتمدن اسلامى**، مكتب نشر الثقافة الإسلامية، طهران، 1991م، ص172.

(4) أبو الفضل شكوري، **سنّت**، ط1، منشورات حر، قم، 1980م، ص160 ـ 162.

(5) مرتضى العسكري، **نقش رشد در إحياء دين**، مصدر سابق، ج2، ص9 و12 ـ 14؛ وج3، ص46 ـ 47.

الغموض في جوهر الدولة وبنيتها

من أجل فهم أدقّ للأسس السياسية ـ الاجتماعية للأصولية الإسلامية، فإنّ تفكيك العناصر الرئيسية في النسيج السياسي والتركيبة السياسية لنموذج الخلافة التقليدي يعدّ مسألة حيوية وضرورية. بشكل عام، يمكن القول إنّ أهمّ العناصر والأركان في النسيج الاجتماعي للبلدان الإسلامية قبل دخول الحداثة كانت الإمامة والخلافة والعلماء ورجال الدين والأمّة. الخلافة، وهي رأس الهرم، كانت تقوم بإدارة المجتمع وتنظيم شؤونه، والعلماء هم الذراع الفكري للسلطة وكانوا يعملون على تأمين متطلباتها العلمية، ويضطلعون بمهمّة حلّ المعضلات المعرفية والعملية للمجتمع. وبدورهم، فإنّ الناس في مقابل نعمة الأمن الذي توفّره لهم الدولة، والولاية والتربية الدينية للعلماء، كانوا يقدّمون لها فروض الطاعة والولاء، ويؤمّنون نفقات البلاط وبعض النشاطات الترفيهية والعمرانية على الصعيد الاقتصادي، ودعم الحاكميّة لتقوم بواجبها في توفير الأمن، سيّما، الأمن الخارجي. والهوية الاجتماعية للناس هي مزيج من الإيمان الديني والالتزام تجاه السلطة وإضفاء الشرعية عليها، والطاعة للخلفاء والحكام تحت مسمّى الأمة الإسلامية.

على أنّ بروز الحضارة الحديثة قد وضع هذه المعتقدات أمام تحدٍّ كبير، وأدخل، على نحو شامل، المجتمعات الإسلامية ومنها البلدان العربية في أزمة هوية. وقد طالت هذه الأزمة أيضًا الدولة وعرّضت وظائفها للتحدّي، وفي الوقت نفسه، هدّدت الهوية المهنية لمؤسسة رجال الدين. ومن خلال طرح هذه الحضارة لمؤسسة التربية والتعليم الحديثة (التعليم العالي والتربية والتعليم)، والدعوة للعلمانية وإقصاء الدين إلى هامش الحياة الشخصية، قد مهّدت لإلغاء هذه المؤسسة (رجال الدين) أو تهميش دورها على أقل تقدير. ومن ناحية

أخرى، استعاضت عن الهوية العقدية بالهوية الوطنية، وقدّمت تفسيرًا جديدًا لموقع الشعب في المنظومة الحاكمة، وعلاقة الأمة ـ الدولة، فخلقت بذلك أزمة هويّة شديدة للأمّة الإسلامية.

كما ترتّب على الغموض الذي حفّ بمكانة العناصر الثلاثة في نظام الخلافة عند أهل السنة مزيد من التعقيد عجز معه الأصوليون عن تقديم تعريف واضح ودقيق عن هويّة كل من أركان النظام الاجتماعي للبلدان الإسلامية السنّية. ولا جرم أنّ الأمر الأكثر غموضًا وحيرة هنا هو، هويّة الحاكم ونطاق صلاحياته في مدرسة أهل السنّة، إذ تعود هذه المشكلة بجذورها إلى عوامل تاريخية، فتسبّبت في فشل الأصوليين، الذين نزلوا إلى ساحة النشاطات الاجتماعية، في طرح أيّ نموذج مناسب من وحي ماضيهم التاريخي لرفع المشكلات الراهنة، أو غضّ الطرف عنها.

خلاصة البحث

طبيعة التيار الأصولي

يعدّ التيار الأصولي من أهمّ وأعرق التيارات الاجتماعية في العالم العربي، ويعني المصطلح العودة إلى الأصول الدينية، دون النظر إلى تاريخ العالم الإسلامي بوصفه تاريخ الإسلام. ومن المسائل التي يؤمن بها هذا التيار، أنّ الفهم الصحيح للإسلام لا يستدعي الرجوع إلى العلوم الكلاسيكية بل الرجوع إلى النصوص القرآنية والدينية. وفي الحقيقة، إنّ الأصولية هي نتاج الظروف الاجتماعية الخاصة التي مرّت على العالم العربي، والتي من بينها: أزمة المشروعيّة بعد انفراط عِقد الخلافة العثمانية، الفشل في تقديم نموذج مناسب في الدول العربية التي تأسّست حديثًا، الصراع الشديد بين الدول العربية حديثة التأسيس على توسيع دائرة النفوذ،

تبعيّة بعض هذه الدول للقوى الأجنبية، هزيمة الاشتراكية، تخلّف العالم الإسلامي في مجال الصناعة وتبعيّته للغرب، تبعيّة البلدان العربية الاقتصادية والعلمية للغرب، أزمة الهويّة، حالة الاغتراب التي يعيشها جيل الخريجين مع التعاليم الدينية، انفصام المؤسسة التقليدية عن مؤسسات التعليم الحديثة، تأسيس دولة إسرائيل وهزيمة العرب أمامها، الأزمات الثقافية الناجمة عن النفوذ الثقافي الغربي والعولمة.

لقد شهد العالم العربي ظهور تيارات أصولية عدّة، مثل الوهابية والسلفية والإخوان المسلمين والحركة السنوسية وحركة النهضة الإسلامية في الجزائر. وأهمّ هذه التيارات وأوسعها انتشارًا هي الوهابية والسنوسية والإخوان المسلمون.

1 ـ الوهابية

قامت العقيدة الوهابية على بعض المبادئ المعرفية مثل: النصّية، الظواهريّة، ومحاربة استمرار التقليد وضرورة إحياء الاجتهاد، ومن إفرازات هذه المبادئ: استشكال الوهابية على معتقدات المسلمين، تكفير كثير المعارضين لعقيدتها، نبذ مظاهر الحضارة الحديثة وإحياء الإمبراطورية الإسلامية.

لقد مرّت الوهابية في محطات كثيرة خلال مسيرتها التاريخية، فكانت لها نقاط تحوّل كثيرة نذكر منها:

المرحلة الأولى: نشأة الوهابية وسعيها لترسيخ أسس سلطتها حيث تمّ ذلك في فترتين هما: فترة الإعلان عن معتقدات مخالفة لما هو معروف قبل محمد بن عبد الوهاب، وفترة التخلّي عن الدعوة والاتفاق مع السلطة وتأمين دعمها وحمايتها من أجل نشر معتقداتها.

المرحلة الثانية: بسط نفوذ الوهابية وتوسيع دائرة سيطرتها

لتشمل سواحل الخليج وعمان وكذلك سواحل البحر الأحمر (الحجاز)، وهدم الأضرحة في المدينة المنورة والعراق.

المرحلة الثالثة: حدوث هوّة بين الدولة السعودية وبين الشعب والوهابيين، وإعادة النظر في المبادئ الأوليّة للوهابية. وكان من أسباب هذه الهوّة التي أدّت في بعض الأحيان إلى النزاع المسلح: حاجة الحكومة السعودية إلى الدعم الأجنبي، اكتشاف مصادر الثروة النفطية الهائلة في العربية السعودية وعجز الدولة، وحدها، عن استخراج هذه الثروة، وظهور التكنولوجيا الحديثة واضطرار الدولة إلى الاستفادة منها.

المرحلة الرابعة: رضوخ الحكومة السعودية لمستلزمات الحداثة كافة، والتخلّي عن بعض الأفكار الأولى للوهابية.

2 ـ حركة الإخوان المسلمين

تأسّست حركة الإخوان المسلمين في عام 1928 على يد حسن البنّا وبعض زملائه المفكرين في مدينة الإسماعيلية بمصر. أهمّ الأشخاص الذين تعاقبوا على زعامة الحركة بعد حسن البنّا هم: حسن الهضيبي، عمر التلمساني، حامد أبو النصر، ومصطفى مشهور. تنقسم مسيرة النشاطات للإخوان المسلمين إلى ثلاث مراحل هي:

المرحلة الأولى: فترة النشأة والتأسيس، ويعتبر احتلال فلسطين من أهمّ الأحداث الاجتماعية التي ساعدت على بلورة نواة الإخوان كحركة راديكالية مدافعة عن حقوق الفلسطينيين. وقد تميّزت هذه المرحلة من تاريخ الإخوان بمعارضتها للحكومة، وقد زاد من تناقضاتها حادث اغتيال حسن البنّا.

المرحلة الثانية: فترة محنة الإخوان، وتأسيس الحكم الجمهوري

الناصري، واشتداد أزمة المشروعيّة الدينية للحكم ما أدّى إلى المواجهة بين الدولة والإخوان، كما شهدت هذه الفترة عمليات مسلحة وبروز سيد قطب كأحد أهمّ المنظّرين في جماعة الإخوان المسلمين، ومن ثمّ إعدامه مع عددٍ من رفاقه.

المرحلة الثالثة: مرحلة انشقاق الحركة إلى جماعتين، جماعة «الجهاد والتكفير» التي كانت تؤمن بالمواجهة المباشرة والمسلحة ضدّ السلطة، والجماعة الرئيسية التقليدية للحركة والتي تبنّت رؤية محافظة.

الفصل الثالث

العلمانيّة في الفكر العربي

رضا خراساني(*)

مقدمة

في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ظهرت في العالم الإسلامي مقاربات واتجاهات فكرية وتيارات وجماعات سياسية كردّ فعلٍ على التحوّلات الاجتماعية والمعضلات التي برزت في المجتمعات الإسلامية وقتذاك، أو بتعبير آخر: إنّ الاستعمار الأجنبي واستبداد الحكّام المحليين والتخلّف عن ركب التنمية الذي كانت تعانيه البلدان الإسلامية وكذلك ابتعادها عن التعاليم الإسلامية الأصيلة، هي من أهمّ المعضلات التي شهدها العالم الإسلامي في القرنين الأخيرين، والتي أفرزت تيارات ومذاهب فكرية وسياسية متنوعة.

(*) دكتوراه في العلوم السياسية من جامعة باقر العلوم (ع)، قم.

وقد لعب العالم العربي دورًا مهمًا في بلورة هذه التيارات الفكرية وتطوّرها وذلك لاحتكاكه المباشر بالغرب، وانتشار القيم والآراء الإنسانوية والليبرالية في المنطقة، كما شهدت البلدان العربية ظهور عددٍ من التيارات الفكرية مثل الأصولية والعلمانية والإحيائية والإصلاحية واليسار الإسلامي والتيار النقدي.

يجسّد النهج العلماني في العالم العربي الخط الفاصل بين مؤسستي الدين والدولة، حيث بذل المستنيرون جهودًا كبيرة في هذا الميدان، وأسفرت هذه الجهود حينًا عن الفصل العملي والموضوعي بين ميادين الدين والسياسة، وحينًا آخر ظهرت على صعيد البحوث النظرية والفكرية. إذا صحّ أنّ العالم العربي لم يشهد قيام دولةٍ دينية بحتة، يصحّ أيضًا أنّه لم تقم فيه أبدًا دولٌ علمانية بحتة، غير أنّه مع منتصف القرن التاسع عشر الميلادي بدأت الأفكار العلمانية بالظهور بشكل مستمر في أوساط المستنيرين والمثقفين العرب وبدأت الأفكار والمقترحات بالتشكل. وبصورة عامة، ينظر المستنيرون الليبراليون العرب من أنصار النظرية العلمانية إلى الغرب بوصفه نموذجًا حضاريًا، في حين يرى الإصلاحيون والحداثويون الدينيون العرب في المشروع الغربي أنّه «الآخر» المهدِّد. على هذا الأساس انطلق معظم أنصار العلمانية في بداية القرن العشرين صوب مشروع «التغريب»، وراحوا يقلّدون الغرب في أفكاره وأساليبه في القضايا الاجتماعية والثقافية، ويحملون على النموذج التاريخي الإسلامي بضراوة وعلى نطاق واسع، معتبرين الحضارة العربية الإسلامية جزءًا من الماضي، وأنّ الحضارة الأوروبية الغربية هي حقيقة معيوشة وجذابة. وبطبيعة الحال، كانت هذه الشريحة من المفكرين العرب تتوزع على أطياف وأجيال متعدّدة.

لسنوات عديدة وعملية التنمية والتجديد في العالم العربي تستأثر

باهتمام المفكرين والمثقفين العرب، ولكن دون أن تحقّق نجاحًا يذكر ولأسباب مختلفة، من أهمّها، غياب إطار نظري وفكري محلّي أصيل في التقليد والتراث الثقافي لهذه البلدان، ناهيك عن الصورة السطحية والمصطنعة للمفكرين العرب عن الحداثة والغرب. وقد أدّى ذلك إلى حدوث صراعات وظهور حركات ونشوء تيارات فكرية متنوعة على صعيدي الفكر والعمل. يتمتّع العالم العربي بنسيج ثقافي متجانس إلى حدّ ما على الرغم من تقسيماته الجغرافية والاجتماعية والسياسية ونشوء 20 دولة مستقلة، بحيث تحوّل إلى موزاييك ثقافي وبآداب وعادات وتقاليد وتراث خاص. وقد ألقت هذه المشتركات والوشائج الثقافية بظلالها على المناقشات والمقترحات التي تداولها المستنيرون العرب.

يهدف البحث الراهن إلى تقديم وصف تحليلي ومتابعة لمسيرة الفكر العلماني في العالم العربي. وفي هذا السياق، سوف نحلّل موضوع التيار الفكري العلماني ضمن مسارين، مسار العلمانية السياسية والتاريخية ومسار العلمانية الفلسفية والمعرفية. والعلمانية التاريخية تحمل طابعًا سياسيًّا واجتماعيًّا، وهي لمّا تزل تسعى إلى فصل الدين عن الدولة. ولا يمكن للعلمانية التاريخية أو السياسية أن توجد بصيغتها الغربية في البلدان الإسلامية؛ وذلك لأنّ هذه العلمانية تعنى بشكل خاص بالظروف الزمكانية، لذا، فإنّ تعميم هذه الظروف على سائر البلدان الأخرى يعدّ نوعًا من «التغريب». أمّا المسار الثاني فهو العلمانية الفلسفية أو المعرفية حيث نزع إليها في العقود الأخيرة عدد من المفكّرين العرب من أمثال محمد أركون، محمد سعيد العشماوي، عزيز العظمة، برهان غليون، نصر حامد أبو زيد، محمد عابد الجابري. يزعم المفكّرون العلمانيّون أنّ الإيمان بمبادئ العلمانية الفلسفية والمعرفية ذو مفهوم فوق زماني

وفوق مكاني، بما يعني أنّه يمكن اتّخاذها كمنهج نظري وتطبيقي في أيّ مجتمع مسلم أو غربي، وبالتالي تعميمه على كلّ دين أو شريعة أو عُرف.

مفهوم العلمانية

كلمة (Secular) مقتبسة من المصطلح اللاتيني (Saeculum) أو (Saecularum) بمعنى القرن (مئة عام)، وتُستخدم للتعبير عن العصر الحاضر ووقائع هذا العالم في مقابل عالم الآخرة. والمرّة الأولى التي استُخدم فيها المصطلح كانت في نهاية القرن الثالث الميلادي وذلك لوصف رجال الدين الذين تركوا العزلة الرهبانية وانخرطوا في الحياة الدنيا. وقد عُرفت هذه المجموعة برجال الدين العلمانيين في مقابل رجال الدين المتنسّكين. ومن التطبيقات المتأخرة لهذا المصطلح في الغرب وصف الأموال والعقارات التي كانت تحت تملّك الكنيسة وإشرافها، وتمّت مصادرتها بعد معاهدة وستفاليا في عام 1648م وأُعطيت للشعب والدولة غير الدينية[1]. بتعبير آخر: إنّ العلمانية، شأنها شأن الكثير من المذاهب الحديثة، بدأت مع فكرة الإصلاح الديني[2].

لم يعثر المفكّرون غير الغربيين على ترجمة مناسبة لكلمة (Secularism)، فقد نحت كلّ منهم مصطلحًا على هواه وتقديره، يتناسب مع نظرته ودراسته. في اللغة الفارسية تُرجمت إلى

(1) Brayan Wilson, Secularization in: Morcca, Eliade The Encyclopedia of Religion, USA, 1987, p 2.

(2) فرهنگ ودين: جدا انگاري دين ودنيا، ص124.

مفردات [عدة ولم تستقر على مصطلح واحد حتى الآن][1]. وفي بعض الحالات تستعمل عبارات مثل «فصل الدين عن الدنيا»، و«فصل الدين عن الدولة». ولكن بخلاف المفكرين الناطقين بالفارسية، فقد بزّ المفكّرون العرب أقرانهم من غير الغربيين في نحت مصطلح مناسب وموضع إجماع مثل عَلماني وعَلمانية وعلمنة للألفاظ: (Secular, Secularism, Secularization).

نعم، إنّ لفظة العلمانية معرّبة، غير أنّه من العسير أن يعثر الباحث في معجم اللغة على أثر لها، وإن قدّم بعض المفكّرين العرب بعض الإيضاحات حولها.

يقول الشيخ محمد مهدي شمس الدين في توضيح هذه الكلمة في كتابه العلمانية:

إذا قُرئت اللفظة بكسر العين أي «عِلمانية»، يكون معناها العلم الحديث المجرّد من الدين، أي الحضارة الحديثة في أوروبا، ويعتقد بعضٌ أنّ هذه الحضارة استطاعت تلبية احتياجات البشرية. أمّا إذا قُرئت بفتح العين «عَلمانية» اقتباسًا من العالَم، فسيكون معناها الدولة العالمية غير الدينية التي يعتقد بعضٌ أنّها الدولة المنفصلة عن الدين، حيث يكون الدين قضية شخصية تجسّد علاقة الإنسان بربّه ولا شأن للدولة بها، وعلى الأخيرة أن تحكم طبقًا للفلسفة المادية والعلاقات الدولية[2].

وفي كتابه «الأسس الفلسفية للعلمانية» يقول عادل ضاهر حول معنى كلمة العلمانية:

---

(1) انظر: علي رضا شجاعي زند، دين جامعه وعرفى شدن، جستارهايى در جامعه شناسى دين، نشر مركز، طهران، 2001م، ص209.

(2) انظر: محمد مهدي شمس الدين، العلمانية، ص6.

يحلو لكثير من المفكّرين العرب تلفّظ كلمة «عِلمانية» بكسر العين، ويعتقدون أنّها مشتقّة من عِلم، وهو اعتقاد خاطئ يجب تصحيحه، ذلك أنّ كلمة علمانية مشتقة من عالَم وليس من العلم؛ لأنّ رؤية العلماني هي أنّ المعرفة العلمية نموذج لجميع أنواع العلوم البشرية، وهو يحمل نظرة وضعية ومادية إلى الطبيعة، ولا يعترف بالعلوم والمعارف الأخلاقية والدينية أو الميتافيزيقية، لأنّ قضايا هذه المعارف، مبدئيًا، لا تقيّم بالمعايير العلمية. أمّا العَلَمانية (بفتح العين واللام) فهي لا تعني الوضعية، وليس لها أيّ موقف صريح من جوهر المعرفة. للوهلة الأولى، يعنى هذا المفهوم بدور الإنسان في العالم، واستقلال الفكر الإنساني في المجالات التي يستخدم الإنسان فيها عقله، والأهمّ من ذلك، هو أنّه يعنى بدور الإنسان في العالم، منها، الكشف عن الأهداف واجبة التحقيق في هذا العالم والآليات الخاصّة بتحقيقها[1].

إذن، التصوّر السائد للعرب عن مفهوم العلمانية يمرّ عبر الأهداف التي سعت الحركات العلمانية في العالم الغربي إلى تحقيقها ومن أهمّها التخلّص من سلطة الكنيسة ورجال الدين المسيحيين على شؤون الحياة السياسية والحاكمية السياسية. يقول شبلي العيسمي في تعريف العلمانية ما يلي:

مجموعة من التدابير الناجمة عن الصراع القديم بين الحاكميتين الدينية والدنيوية في أوروبا، وهي تهدف إلى إنهاء هذا الصراع والوصول إلى صيغة فصل الدين عن الدولة، وتنطوي على حيادية

---

(1) عادل ضاهر، **الأسس الفلسفية للعلمانية**، دار الساقي، بيروت، 1998م، ص8 و37.

الحكومة إزاء الدين، وضمان حرية الرأي أيضًا، والحيلولة دون تقديس رجال الدين لآرائهم[1].

وثمّة مجموعة أخرى من المفكّرين العرب أولت مفهوم العلمانية عناية خاصة، واضعة التصوّر الشائع في الأوساط العربية وراء ظهورها، وهي ترنو إلى أهداف أبعد، على سبيل المثال، يعتقد هؤلاء أنّه لا مناص من العلمانية لتحقيق الوحدة الاجتماعية والخلاص من مظاهر التخلّف. من هذا المنطلق، يُنظر إلى العلمانية بوصفها الطريق إلى تنمية وتحديث المجتمعات العربية. في حين ركّز آخرون على شمولية الدولة الدينية، فالمفكّر ناصيف نصار يعتقد بأنّه في الحكومات الدينية تعتبر المؤسسة الدينية المرجعية النهائية في جميع القضايا الدينية والدنيوية[2]. من هنا، تكون العلمانية نهجًا في مقابل الشمولية الدينية. ولكن في الربع الأخير من القرن العشرين تناول بعض المفكّرين العرب موضوع العلمانية بعمق أوسع ومن زاوية معرفية وفلسفية، وهم بصدد استنباط الأسس الفلسفية لهذه النظرية، على سبيل المثال، أولى محمد أركون، المفكر الجزائري، العلمانية أهمية باعتبارها موقفًا في إزاء مقولة المعرفة، وأنّه ينظر إلى العلمانية كموقف في مقابل جوهر الدين والقيم والعقل والإنسان وعلاقته بالله. وبحسب رأي هذا الفريق من المفكّرين، فإنّ حاكمية الدين في جميع الأمور لا تشكّل تهديدًا لاستقلال الإنسان في البعدين الأخلاقي والسياسي، بل تهديدًا لاستقلال إبستيمولوجيا العقل أيضًا[3].

---

(1) شبلي العيسمي، **العلمانية والدولة الدينية**، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، 1986م، ص19.

(2) ناصيف نصار، **نحو مجتمع جديد، مقامات أساسية في نقد المجتمع الطائفي**، دار النهار للنشر، بيروت، 1970م، ص184.

(3) محمد أركون، **الإسلام والمسيحية والعلمنة**، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، 1996م، ص9.

عوامل تبلور التيار الفكري العلماني في العالم العربي

1 ـ المواجهة المباشرة بين الإسلام والغرب

يعود تاريخ المواجهة المعلنة بين الحضارة الغربية الحديثة وبين الجوهر المختلف للثقافة والحضارة الإسلامية إلى الحملة الفرنسية على مصر بقيادة نابليون في عام 1798، والتي تمخّضت عن آثار ونتائج عديدة يمكن مقارنتها من حيث الشدّة والصدمة النفسية والسياسية والاجتماعية التي لحقت بمصر والعالم الإسلامي بفتح القسطنطينية على يد الأتراك العثمانيين. فالغرب بحملته على العالم الإسلامي، لا سيّما في القرن التاسع عشر كان يهدف إلى إزاحة جميع العوائق التي تقف بوجه هيمنته الزاحفة على العالم، في الوقت الذي لم يكن المسلمون مستعدّين للتصدّي لهذه الحملة. ومع ذلك، فإنّ هذا القرن قد سُمّي بقرن صحوة المسلمين وبعث حياة الإسلام، ونهضة العالم الإسلامي؛ ذلك أنّ اتّساع نطاق الاستعمار وشيوع الثقافة والحضارة الغربيتين أثارت ردود أفعال عديدة من قبل العلماء ورجال السياسة والمستنيرين والناس.

وفي الحقيقة، إنّ طبيعة ردود أفعال العرب المسلمين والنخب الفكرية والسياسية أدّت إلى بروز تيارات سياسية فكرية وحركات اجتماعية في العالم العربي. ولمّا كانت البلدان العربية تشكل الخط الدفاعي الأوّل أمام هذه الحملة، فإنّ أولى ردود الأفعال قد صدرت عن المفكرين العرب.

بخلاف السنوات الأولى من عصر البعثة حيث كانت مواجهة المسلمين لباقي الحضارات بما فيها اليونانية والفارسية والهندية عاملًا إضافيًّا في زيادة قدرة الإسلام وعظمته، فإنّ المواجهة بين الإسلام والغرب في العصر الحالي أدّت إلى ضعف قدرة المسلمين وكسر

شوكتهم، ما جعل الكثير من التيارات الفكرية والنخب السياسية الفكرية ترتمي في أحضان الحضارة الغربية بشكل كامل، وتنصهر في بوتقة ثقافتها. كانت ترى هذه الشريحة من المفكرين أنّ حاكمية الإسلام في بلدانها تشكل عائقًا أمام التنمية وسبب تخلّف لشعوبها، ولذلك همّوا بمعارضتها. وقد ساد هذا التيار بالتدريج العالم العربي، فأخذت تلك الشريحة ترفع شعار التيّار الإسلامي الليبرالي أو العلمانية الإسلامية.

2 ـ الانحطاط الداخلي وأزمة الفكر في العالم العربي

في بداية القرن العشرين كانت البلدان العربية الراهنة ترزح تحت حكم الإمبراطورية العثمانية؛ لكنّها مع مرور الوقت أخذت تتصدّى لها حتى انفرط عقد ذلك الحكم في خضمّ الحرب العالمية الأولى، وبدأت خارطة جديدة ترتسم في العالم العربي، حيث خضعت الكثير من البلدان العربية لانتداب الدول الغربية. وقد واجهت هذه البلدان حديثة التأسيس العديد من التحديّات من جملتها أزمة الهويّة، وهنا انبرت التيارات الفكرية الحديثة لإحياء الهوية الثقافية الضائعة. وعلى صعيد الاقتصاد كانت أزمة التوزيع تقصم ظهر البلدان العربية، حيث الفقر والبطالة والفساد والجريمة والهوّة الطبقية تعصف بأركان المجتمع العربي. ولم يكن الوضع على الصعيد السياسي بأفضل، فالدول عميلة وواقعة تحت الانتداب وبالتالي تعاني أزمة مشروعيّة، بحيث إنّ الجماهير كانت ترفض أصحاب السلطة وتأبى الانصياع لهم. وكنتيجة للأزمات أعلاه، تبلورت الأزمة الاجتماعية وأدّت بالدول العربية إلى الانحطاط والحضيض.

لقد ترك الانحطاط السياسي الذي كان يعيشه العرب كنتيجة لحضور الأجانب وسيطرتهم على بلادهم آثارًا عميقة في مجال الفكر، ما جعل هذا المجال هشًا باهت اللون، ذلك أنّ النخب السياسية والمفكّرين قد أسرتهم عظمة البلدان الأوروبية واقتدارها

وهيبتها، فتماهوا مع فكرها وثقافتها، فكان من نتيجة ذلك أنّ المفكّرين والمستنيرين العرب آمنوا بنموذج الإدارة الغربية للحياة كصيغة وحيدة للتنمية والتطوّر والخلاص من الأزمات التي عرضنا لها آنفًا، ومنذ ذلك الحين أصبحت العلمانية رويدًا رويدًا في صلب توجّهات المستنيرين والنخب العربية.

3 ـ حضور الشباب والمستنيرين العرب في المراكز الأكاديمية الغربية

لقد كان للتطوّر الذي شهدته الثقافة والتكنولوجيا وبصورة عامة مستوى الحياة للشعوب العربية، وكذلك حضور الشباب والمستنيرين العرب في الجامعات والمراكز الأكاديمية الغربية في النصف الثاني من القرن العشرين، كان له أثرٌ كبير في طرح أسئلة جادّة في مختلف الميادين الفكرية والسياسية، دفعت بهؤلاء إلى التفكير مليًّا في مفاهيم عديدة مثل الأصالة والمعاصرة والتثاقف والمتطلبات الجديدة للشباب. وساهم ذلك في تبلور تيارات واتجاهات فكرية حديثة في ساحة الفكر والتطبيق، ألبست العالم العربي حلّة جديدة، فتغيّرت معالم الاقتدار والعلم السابقين. ومع عودة الشباب المتعلّم والمستنير من الغرب والمتأثّر إلى حدّ ما بطروحات الثقافة والحضارة الغربية، وبتأسيس المراكز والمؤسسات العلمية، بالأخصّ، في بلدان المغرب العربي، وطرح الموضوعات الفلسفية والمعرفية في ميادين الفكر، ظهر تيّار فلسفي ومعرفي علماني على الساحة عُدّ بمثابة الحلّ الأوحد للخلاص من الأزمات التي تحيط بالعالم العربي، وكان ينظر إلى التيار السياسي العلماني على أنّه تيار مبتسر وفاشل لا يقوى على مهمّة سوق البلدان العربية نحو التطوّر والتنمية، فتحقيق الأصالة والمعاصرة معًا ممكن في ظلّ نمط من العلمانية المعرفية والفلسفية ينطوي على عمق أكبر بالمقارنة مع العلمانية السياسية.

4 ـ دور المسيحيين العرب في بلورة العلمانية ونشرها

امتاز الروّاد الأوائل الذين حملوا لواء العلمانية في ميدان الفكر والتطبيق في العالم العربي إلى فريقين فكريين سياسيين هما: 1- المسيحيون العرب، 2- المستنيرون المسلمون العرب.

في ضوء الخلفيات الفكرية والدينية والثقافية التي تميّز بها المسيحيون العرب، والوشائج الوثيقة التي ربطتهم بالفكر المسيحي والتيارات الفكرية المسيحية في الغرب، فإنّ التيار العلماني كان التيار الفكري الأقدر على تحقيق أهدافهم وطموحاتهم في البلدان العربية. لذا، فقد كانوا يعملون دعاية للنظرية العلمانية، من منطلق أنّه إذا ما اتّحد الدين مع السياسة وأصبح كمبدإ أساسي في الأنظمة السياسية والاجتماعية، فلن يكون للمسيحيين العرب عندذاك دور في المجتمع، في حين أنّ النظام السياسي العلماني يتيح لهم أن يلعبوا دورًا حيويًا في المجتمع العربي وأن يسعوا إلى تحقيق أهدافهم، من حيث إنّهم غالبًا ما كانوا يجتهدون لتثبيت حقوقهم. من هنا، فإنّ الوضع الأمثل للمسيحيين العرب في عهد الإمبراطورية العثمانية كان في إطار علمنة الدولة على نحو ما حصل في الدول الأوروبية، وذلك لينعم جميع المواطنين بحقوق متساوية. وكان المجال الأهمّ للمستنيرين المسيحيين لنشر أفكارهم هو المطبوعات، فعكفوا على إصدار العديد من الصحف والمجلات في بيروت والقاهرة وتركية، ومن أبرز الكتّاب الذين ظهروا في هذا الميدان: أحمد فارس الشدياق (1804 ـ 1887)، بطرس البستاني (1819 ـ 1883). كان هذا الأخير يرى أنّ القفزة الحضارية بالنسبة إلى الشرق والعالم العربي رهنٌ بمعرفتهما بأفكار ومنجزات الحضارة الأوروبية الحديثة، وباعتقاده أنّ تحقيق بلاد الشام للحضارة والتقدّم مستحيل إلّا إذا وضع حكّامه، بدايةً، القوانين العادلة التي تؤسّس للمساواة وتنسجم

مع روح العصر، وتقوم على مبدأ الفصل بين الدين والدنيا، وأن يحذوا ويجتهدوا لترسيخ العلوم الحديثة ومناهج التفكير العقلاني والعملي.

النظرية العلمانية الإسلامية: الخصائص والمقولات الرئيسية

لقد استدلّ بعض العلمانيين المسلمين بشقّيهما السياسي والمعرفي الفلسفي ببعض الأدلة للدفاع عن طروحاتهم في مسألة إثبات انفصام الدين عن السياسة أو الفصل بينهما، نشير هاهنا إلى بعضٍ منها:

1 ـ ثبات الدين وتغيّر المتطلبات الإنسانية

طبقًا لهذه المعادلة، فإنّه لا يمكن للدين أن يتطابق مع المتطلبات الإنسانية المتغيّرة وذلك لثبات مقولاته، وإذ لا يمكن إنكار ثبات الدين أو زواله، فلا بدّ إذًا من إقصائه عن التدخل في الشؤون الدنيوية كالسياسة والحكومة التي تأخذ على عاتقها مهمّة إدارة الشؤون الدنيوية. يحظى هذا الاستدلال العام بتأييد العلمانيين التاريخيين السياسيين والعلمانيين المعرفيين الفلسفيين، وبناءً على هذا فإنّ الدين يعتني بالآخرة والسياسة تعتني بالشؤون الدنيوية والإنسانية. وبالنتيجة، فإنّ السياسة أمر عرفي ومدني وعقلي وعلمي، وبالنظر إلى كون الإنسان مخلوقًا مدنيًا واجتماعيًا، فبإمكانه أن يشكّل حكومة تقوم على الأسس العقلية من أجل تأمين النظام والرفاهية والعدالة، وعلى هذا، فإنّ تشكيل الحكومة لا يعدّ تكليفًا شرعيًا، بل حقًا بشريًا طبيعيًا، وإن كان بعض الباحثين يرون أنه:

لم تكن السياسة يومًا نشاطًا بشريًا مستقلًا لذاته، لقد أدّت حوادث القرن العشرين إلى إعادة اكتشاف الشيء الذي كان معروفًا

للحضارات وللساسة في الماضي، هذا الشيء هو أنّه في الآليات السياسية لا بدّ من أخذ الدين بالاعتبار... فما يسوق الدين إلى الاصطراع لا يمكن للسياسة أن تعمل بسهولة على مصالحته، وما يعمل على وحدة الدين، فليس بمقدور السياسة أن تعمل على انفصامه بسهولة[1].

2 ـ تنزيه الدين من الموبقات الملازمة للدول

يؤمن بعض العلمانيين، وحتى المتديّنين بأنّه من أجل أن تبقى ساحة الدين المقدسة بعيدة عن موبقات السياسة وألاعيبها، لا بدّ من فصل دائرة الدين عن الدولة، مستدلّين لذلك بثبات مقولات الدين وقدسيّتها وامتناعها على النقد، في حين أنّ السياسة شأن بشري لطالما اختلطت بالرذائل الأخلاقية، على ذلك، فإنّ تسييس مقولات الدين تلحق ضررًا بليغًا بالدين نفسه، فيتحوّل إلى لعبة بيد الحكّام، بالنتيجة تعمل السلطة السياسية على استغلال الدين. يقول المفكّر محمد أركون في هذا الصدد:

لقد شعر بعض الكتّاب كذلك بالخطر من الاهتمام الزائد للشعوب الإسلامية بالتغيرات الاجتماعية والاقتصادية... إلخ، وفي المقابل، عدم إيلائها الاهتمام اللازم لمسألة الإيمان الديني، وتبرير أعمالها السياسية المرتجلة والسريعة وحتى المتباينة بواسطة الدين[2].

يعتقد العلمانيون المسلمون أنّ الدين والسياسة، مؤسستان

---

(1) ماكس ل. ستكهاوس، **دين وسياست**، ترجمة: مرتضى أسعدي، فرهنگ ودين، طرح نو، طهران، 1995م، الثقافة والدين «مقالات مختارات من موسوعة الدين»، ص413.

(2) محمد أركون ولويس غارد، **اسلام، ديروز ـ فردا**، الترجمة الفارسية: محمد علي أخوان، مركز نشر سمر، لا نا، 1991م، ص399.

ضروريتان ولكن بوظائف مختلفة. صحيح أنّ توظيف السلطة السياسية في مجال الدين قد يعود بالفائدة في المدى القصير على الدين والسلطة أيضًا، غير أنّه في المدى البعيد سيصيب الدين بضرر جدّي، ذلك أنّ السياسة سوف توظّف الدين لخدمتها، وأنّ القرارات السياسية للساسة سوف تُقدّس وتبرّر، وستنعدم أيّ إمكانية لانتقاد هؤلاء الساسة المقدّسين.

3 ـ خصوصية الدين وعمومية الحكومة

بناءً على هذا، تتعلّق التعاليم والمقولات الدينية بالمجال الشخصي، والدين أساسًا، هو تجربة أو عقيدة شخصية، فيما الدولة قائمة على عقد اجتماعي متبادل، وهي شأن ذو صلة بالمصلحة العامة، وبطبيعة الحال، يجب أن تمتلك منطقًا ولغة أكثر عمومية من الدين. بمقدور السلطة قيادة مجتمع يضمّ مواطنين ينتمون لأديان مختلفة، بل ربّما يتّخذ بعضهم، بعيدًا عن الآداب والعادات، موقفًا غير مكترث إزاء جميع القيم والمعتقدات الدينية في تصرّفاتهم اليومية وعلاقاتهم الحياتية، وعلى ذلك، فإنّ الدولة التي هي ملك لجميع الشعب وتقوم على قاعدة القبول الشعبي، ينبغي أن لا تُبنى على معتقدات طائفة واحدة، مهما كانت كبيرة، وأن لا تدعم معتقدات بعينها، وتغمط حقوق غير المؤمنين بها. إذن، المهمّ وفقًا لهذه النظرية، هو رضا أفراد المجتمع. ففي حال توافق عموم الشعب على حكومة غير دينية، أو إنّهم توافقوا على دولة دينية، لكنّهم غيّروا رأيهم لاحقًا، في هذه الحالة، وبعيدًا عن أيّ نقاش ديني محايث (Immanent)، ينتفي وجود الدولة الدينية عمليًا.

وأساسًا، يعتقد المؤمنون بالعلمانية بأنّ الدين والحكومة على اختلاف ماهوي، فالدين شأن قلبي معنوي يعنى بالعقائد، فيما الدولة، على الأغلب، ذات طابع مادي يحكمها عقد، بمعنى آخر،

يمثّل تشكيل الدولة البعد الاجتماعي والمدني للإنسان، فيما يمثّل الدين الشعور بالالتزام والنوايا والمسؤولية المعنوية والمتعالية والأخروية.

4 ـ تحرير السياسة من ربقة الفقه

بصورة عامة، يشكل «النص» المحور الرئيس للفكر السياسي في المجتمعات الإسلامية، أمّا الفقه فهو المنظومة الوحيدة التي تعمل على الربط بين الأسئلة التاريخية والنص. وفي ضوء هذه المكانة للفقه في المجتمعات الإسلامية والعربية برزت منذ القرن التاسع عشر فما بعد تيارات رئيسة ثلاثة هي:

1 ـ تحرير السياسة من الفقه،

2 ـ أدلجة السنّة،

3 ـ شمولية وفوق زمانيّة النصّ. يحاول الإصلاحيون المسلمون القيام بإصلاحات في منظومات الفقه لتكون قادرة على تلبية المتطلبات العصرية للمسلمين، من هنا جاءت مبادرة هؤلاء في سوق العقل صوب منظومة الفقه، إذ يبذل هؤلاء جهودًا لخلق الوشائج بين العلم الجديد والعلم الديني، وفي هذا السياق، برزت للواجهة تدريجيًّا الزوايا المنسية في الفقه مثل مفاهيم الشورى أو الولاية، حقوق الأقليات، وقضايا المرأة، في حين همّ العلمانيون المسلمون لتحرير السياسة من إسار الفقه لاعتقادهم بأنّ الفقه في مواجهته للحداثة عاجز عن الإجابة عن الاستفهامات العالقة بسبب سكوت النصّ، وهو ما يصطلح عليه بانسداد الفقه في العصر الحديث. بالنسبة إلى العلمانيين فعلى الرغم من غياب التوافق في الآراء حول جميع القضايا والموضوعات، فإنّه يبرز أمامنا جيلان في ما

يتعلّق بمكانة الفقه: الجيل الأول، يعتقد بأنّ الفقيه هو المشكلة الرئيسة، لا منظومة الفقه، والجيل الثاني يرجع المشكلة بشكل رئيس إلى الفقه لا الفقيه، لذا فهو يعفي الفقيه من إبداء الرأي التخصّصي في مجال السياسة.

على أنّ المثقفين العلمانيين يرون في محدوديات المنظومة الفقهية والدين مانعًا يعيق المراجعة الفكرية والتجديد الفكري وإعادة بناء المجتمع على أساس التحوّلات الاجتماعية، أو لنقل بصريح العبارة: إنّ المنظومة الفقهية عاجزة عن تلبية متطلبات العصر. كما يعزو العلمانيون المحدوديّات المنسوبة إلى الفقه إلى ضوابطه وقواعده الثابتة التي لا تتغيّر، في حين أنّ أيّ مراجعة فكرية وإعادة بناء للمجتمع تقتضي عدم وجود أيّ شيء ثابت وقطعي ودائم أي دينامية دائمة.

5 ـ غياب نظرية الإمامة أو الخلافة في المصادر الإسلامية

يعدّ علي عبد الرازق أحد روّاد النظرية العلمانية في العالم العربي وأبرز رموزها، حيث طرح في كتابه «الإسلام وأصول الحكم» نظرية فصل الدين عن السياسة. ويرى عبد الرازق أنّه لم يرد في المصادر الإسلامية مثل القرآن الكريم والسنّة المطهرة أيّ ذكر للإمامة العامة أو الخلافة[1]، على الرغم من وجود أحاديث من قبيل «الأئمة من قريش»، وعلى فرض صحّتها، فإنّه لا يمكن دعوى أن الخلافة حكم من أحكام الدين[2]. ويعتقد عبد الرازق بأنّ الخلافة أو الحكم هي مطمح الأشخاص، وقد كانت على مرّ التاريخ عامل نزاعات

(1) علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم: بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام**، دار الحياة، بيروت، 1966م، ص42.

(2) المصدر نفسه، ص44.

وحروب كثيرة لم يتورّع فيها المتخاصمون عن استخدام جميع الأساليب المنافية للمبادئ الأخلاقية؛ على سبيل المثال، يزيد بن معاوية الذي سفك الدم الزكي للحسين بن علي (ع)[1] من أجل ولعه بكرسي الخلافة. وبناءً على ذلك يرى عبد الرازق أنّ التاريخ قديمه وحديثه شاهد على أنّ إقامة الشعائر الإلهية ليست حكرًا على ذلك النمط الخاص من الحكم الذي يطلق عليه الفقهاء اسم «الخلافة»، وأنّ صلاح المسلمين في دنياهم لا يتوقّف عليه، بما يعني، إذن، عدم حاجتنا إلى ذلك الحكم لا في شؤوننا الدينية ولا في شؤوننا الدنيوية. وقد أوغل عبد الرازق في آرائه عندما اعتبر الخلافة بمثابة كارثة على الإسلام والمسلمين وهي مصدر الفساد والشرور، وبحسب رأيه أيضًا، إنّ ديننا في غنىً عن الخلافة الفقهية، وكذلك دنيانا[2].

ويتابع سرد آرائه في هذا الموضوع مبيّنًا أنّ رسالة النبي الكريم (ص) دعوة دينية خالصة عنيت بالدين ولم يكن لها شأن بالدولة بتاتًا، وأنّه (ص) لم يكن حاكمًا، ولم يؤسّس لدولة بالمفهوم الدارج في السياسة[3].

كما زعم عبد الرازق أنّ المسلمين لا يحتاجون إلى أيّ نظام سياسي واقتصادي لتطبيق الشريعة الإسلامية، فقد أناط الإسلام ذلك بالمسلمين ليقرّروا النظام المناسب لهم. إنّ عبد الرازق الذي فسّر العلمانية خطأً، بأنّها العداء للدين، اعتقد أنّ بإمكان المسلمين، طبقًا لقواعد علم السياسة، إدارة حياتهم السياسية والاجتماعية دون الالتزام بمعتقداتهم الدينية؛ ولكن هذا لا يعني معاداتهم للدين.

(1) المصدر نفسه، ص75.

(2) المصدر نفسه، ص83.

(3) المصدر نفسه، ص136.

6 ـ رفض التعاليم الدينية كمرجعية نهائية في جميع القضايا المادية والروحيّة

يعتقد «عادل ضاهر»، وهو أحد المفكّرين العرب، بأنّ العلمانيين المسلمين يرفضون أن يكون الدين بمثابة مرجعية أخيرة له الكلمة الفصل في القضايا الروحية والمادية، سواء أكان الحكّام وقادة الدولة الدينية من طبقة رجال الدين أم لم يكن بينهم أيّ رجل دين مطلقًا. مبدئيًا، إنّ هذه المرجعية تنبثق عن خصوصية «الشمولية» التي تميّز الدولة الدينية، وذلك على الرغم من أنّ العلمانيين لا يلغون بشكل كامل الدور الرئيس للدين والفقهاء، فنحن نرى اليوم أنّ دُور الإفتاء في المجتمعات الإسلامية تعجّ بالعلماء والفقهاء المسلمين، وهم يفتون في كلّ صغيرة وكبيرة، ويحظون بنفوذ قوي. والملاحظة الملفتة هنا أنّ العلاقة بين الطبيعة الشمولية للدولة الدينية وبين نفوذ رجال الدين ليست علاقة مفهومية وضرورية، وإنّما هي من نمط العلاقات الخارجية التصادفية. وباعتقاد ضاهر أنّ خصوصية الشمولية للدول الدينية والقائمة على مبدإ تقدّم الوحي على العقل هي التي تؤدّي بالتالي إلى إلغاء استقلال العقل. لذا، فالعلمانية برفضها المرجعية النهائية للدين، إنّما تؤكّد تقدّم العقل على النقل. يطلق عادل ضاهر على هذا التصوّر للعلمانية الذي ينبع من منطلقات فلسفية بـ«العلمانية الصلبة» ويضعها في مقابل «العلمانية اللينة»، وهي التصوّرات العلمانية التي تنطلق من أسس سوسيولوجية وتاريخية وسياسية[1].

---

(1) عادل ضاهر، **الأسس الفلسفية للعلمانية**، مصدر سابق، ص62.

أ ـ العلمانية السياسية والتاريخية

الظهور الأوّل للعلمانية في العالم العربي كان بوجه سياسي، وتفرز هذه النظرة التي ترتبط بصلة وثيقة مع السلطة والسياسة والقيم السياسية في المجتمع نوعًا من المواجهة بين الدين والسياسة. مبدئيًا، يمكن القول إنّ الدين في تفسيره القيمَ الإنسانية ومعايير العمل الإنساني يؤمن بمرجعية عليا وحقيقية، بينما العلمانية السياسية بتنكّرها لهذه المرجعية، تقوم بتفسير قيم الإنسان ومعايير العمل الإنساني بالاستناد إلى هذه الدنيا. من هنا، فإنّ العلمانية السياسية تطرح رؤية تفنّد مرجعية الدين في فهم قيم الحياة السياسية وتفسير معايير العمل السياسي[1]. وبالنتيجة، ترى أنّ فهم قيم الحياة السياسية ومعايير السلوك والعمل السياسي ممكن بإحالتها على الإنسان نفسه وعلى الحياة الدنيوية، فتنتفي بذلك الحاجة لإحالتها على مرجعية وحقيقة متعالية وتعاليم دينية. على هذا الأساس، فحين تُستبعد التعاليم الدينية عن دائرة الحياة السياسية، سوف يقترن ذلك بفصل مؤسسة الدولة عن مؤسسات الدين، وهذه أهم نتاج لنظرية العلمانية السياسية.

يتبيّن لنا من خلال رصد مؤلفات المفكّرين العرب أنّ أوّل ظهور للعلمانية في العالم العربي كان ببعدها السياسي، حيث يقول برهان غليون في كتابه «الدولة والدين» في تفسيره هذه الظاهرة: في الغرب أيضًا كان أوّل ظهور العلمانية بوجه سياسي اجتماعي، لأنّ توظيف هذا الوجه في مجال العلاقة بين الدين والدولة، وخصوصًا في المجتمعات التي تعاني ثنائية الدولة، ويشكل الخلاص من هذه

---

(1) انظر: منصور مير أحمدي، **سكولاريسم اسلامى، امكان يا امتناع مفهومى**، مجلة: رهيافت هاى سياسى وبين المللى، العدد السابع، 2007م، العدد 7.

الثنائية أولوية بالنسبة إلى النخبة، وتشهد الرؤية الفلسفية للعلمانية تحوّلات جوهرية وعميقة، أقول، إنّ توظيف الوجه السياسي الاجتماعي للعلمانية يستغرق فترة طويلة. ويعتقد غليون أنّ أبعاد العلمانية أوسع من أن تكون سياسية واجتماعية، إنّ لها بعدًا فلسفيًّا معرفيًّا، وتجاهل هذا البعد سيولّد سوء فهم، على سبيل المثال، إنّ العلمانية تسعى إلى استبدال القيم والتقاليد السائدة في المجتمع بقيم اجتماعية وتقاليد ثقافية أجنبية[1].

في شرحه العلمانية السياسية والتاريخية يعتقد برهان غليون أنّ مهمّة العلمانية هي تغيير وإصلاح الخلط الحاصل بين الدين بالسياسة، وقد جاء هذا الخلط بسبب امتزاج المعايير والقيم الدينية بالعمل السياسي، فأدّى إلى تقاطع نمطين من الحاكميّة، حاكمية الدين وحاكمية الدولة، وبالتالي اصطراعهما. إذن، من وجهة نظر غليون، إنّ جوهر العلمانية التاريخية يقوم على مبدأ الفصل بين الدين والسياسة والدولة، وهذا النمط من الدولة هو السبيل الوحيد لمحاربة الاستبداد واللامساواة بين الناس، وتحرير العقل من الخرافات وانعتاق الروح العلمية المبدعة لأنّ العلمانية، كما أشير سابقًا، تظهر في الحقلين السياسي والفلسفي: في الحقل السياسي يعمل المجتمع على قلع النظام الثيوقراطي، وفي الحقل الفلسفي والنشاطات العقلانية يمحو تراث السلف ويحلّ النظام العلمي، من حيث إنّه مصدر لمعايير المعرفة الصحيحة واليقينية، محلّ النظام الديني.

لقد نشأ التيار الفكري العلماني كنتيجة لاختلاط المسلمين

---

(1) برهان غليون، نقد السياسة: الدولة والدين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1993م، ص228 ـ 230.

بالأوروبيين ورؤيتهم العملية نحو الغرب، حيث احتضنوا المؤسسات والعلاقات والقيم الغربية بالتدريج. وقد كان للتيار المذكور دورٌ مباشر في عملية شبه تجديدية وغربنة للمجتمعات الإسلامية وفي استحالتها الثقافية ـ الحضارية، والاقتصادية ـ السياسية. ومن أبرز ملامح هذا التيار الفكري التقليد والتبعيّة الشاملة للمؤسسات والقيم والمعايير والنماذج الغربية، وكذلك الاستلاب واللاانتماء والنزعات المبنيّة على العلمانية والمادية والإنسانوية والليبرالية والعلموية والقومية. في البداية، كانت النخب في هذا التيار تفتقر إلى قراءة عميقة وجامعة لطروحات الغرب وعلومه وحضارته بسبب معرفتها السطحية وهشاشة نظرتها وتشتّتها وغموضها، ومن خلال مقاربتها التبسيطية للظواهر وتجاهلِ أصولها ومبادئها فقد وقعت آراؤها في تناقضات جوهرية. يقول المفكر العربي هشام شرابي في كتابه «المثقفون العرب والغرب»:

لقد اتّبع هؤلاء في أفكارهم تيارًا هشًّا. الذين لم يمتلكوا الحصافة الفلسفية، مالوا يومًا بعد آخر صوب المصالح العملية. لقد وجدت العلمانية الإسلامية في طرحها الضوابطَ الأيديولوجية أكثر مجالاتها ثقةً واطمئنانًا ليس في الطوباوية الدينية للإصلاحيين الإسلاميين. . . ولا في النفعية العقلانية للمستنيرين المسيحيين، بل في السياسة[1].

إذن، فنظرية العلمانية في العالم العربي بدأت في الساحة السياسية والأنظمة السياسية، وانتشرت بأقلّ ممانعة. لقد وقفت هذه النظرية بوجه الذين كانوا يعتبرون كلّ ما هو غربي سيئًا، وكانوا يسعون بأفكارهم إلى نبذ مظاهر الحداثة، لدرجة أنّها كانت تسلّم

---

(1) هشام شرابي، روشنفكران عرب وغرب، مصدر سابق، ص104.

بالتفوّق الغربي في جميع مناحي الحياة ودون أدنى نقاش، وكان أصحابها يؤمنون بأن لا خيار لنا أمام الظاهرة الغربية، فنقبل بعض الأشياء وننبذ بعضاً آخر، إذ إنّ الحضارة والثقافة والأخلاق والفلسفة والفكر والفن وأسلوب الحياة الأوروبية الحديثة ذات نسيج متجانس لا يقبل التفكيك أو التجزئة، بما يحتّم قبوله ككلّ لا يتجزأ.

الراصد للتحوّلات السياسية والاجتماعية في العالم العربي في القرن العشرين سوف يلحظ وجود فئتين في أوساط المجدّدين العرب بذلتا جهودًا حثيثة لنشر هذه النظرية وبسطها: الفئة الأولى، المفكرون والكتّاب الذين شجّعوا على تقليد الثقافة والحضارة الغربية في المجال الفكري ـ الثقافي بشكل خاص. والفئة الثانية، الساسة والناشطون السياسيون الذين مارسوا تقليدًا شاملًا وعلى جميع الصعد للطروحات الغربية وقبلوا بشكل مطلق المنظومة القيمية والسياسية والاقتصادية الغربية. هل نحتاج إلى القول هنا إنّ هذه المعرفة السطحية بالعلمانية هي التي سلبت هذه الفئة كلّ مقاومة تجاه مقولات وطروحات العلمانية الغربية، متّخذة إيّاها نموذجًا وحيدًا في إدارة الحياة السياسة والاجتماعية، فسلكت نهج العلمانية السياسية في العالم العربي على نحو تنكرت فيه للتراث الفكري العربي.

ينتقد المفكر المغربي محمد عابد الجابري القراءة السطحية للعلمانية، ويؤمن في مؤلفاته بأنّ الليبراليين والعلمانيين العرب بدعوتهم الشعوب العربية إلى تقليد الثقافة والحضارة الغربية، إنّما يدعونهم أيضًا للتنكر للتراث الفكري والثقافي برمّته. وهنا تُسأل هذه الفئة من العلمانيين: أنّى للعرب أن يدعوا لتاريخ غير تاريخهم؟ كيف يمكن للإنسان أن يفرّغ نفسه من ماضيه ناهيك عن أن ينتزع وجوده من محيطه؟ يبدو أنّ هذا الموقف يضع الليبراليين والعلمانيين السطحيين العرب في موقف السلفيين العرب نفسه، وذلك لأنّ

كليهما يتحرّى المستقبل في نموذج تاريخي. فالفكر السلفي يتحرّى نموذجه في العصر العربي ـ الإسلامي قبل أن يفسد العقل العربي عبر نفوذ الفكر الغربي إليه، فيما يلهث المفكر والإنسان العلماني العربي وراء النموذج الفكري والحضاري في الفكر الغربي ما قبل الاستعماري، قبل أن تُفسد الأطماع الإمبريالية الأفكار والآراء الغربية.

سوف نتناول هنا العلمانية السياسية من وجهة نظر بعض المؤمنين بها، ثمّ نلقي ضوءًا على زواياها المتعدّدة.

1 ـ رفاعة رافع الطهطاوي

يعدّ الطهطاوي (1801 ـ 1873م) أول شخصية معروفة دافعت عن التيار العلماني في العالم العربي. وقد سافر مع أول بعثة دراسية أرسلها محمد علي باشا إلى فرنسا كإمام جماعة؛ لكنّه واصل بجدّ واجتهاد دراسته هناك واستطاع أن يتقن اللغة الفرنسية. تأثّر الطهطاوي كثيرًا بعصر التنوير في فرنسا، وبدأ يدرس بعض المفاهيم من قبيل ضرورة مشاركة الشعب في الحكم، ووجوب إعداد الشعب وتهيئته لتحقيق هذا الهدف، وتغيير القوانين في ضوء تغيّر الظروف الزمانية والمكانية، والتربية على أنّ حبّ الوطن أساس الفضائل السياسية. بعد عودته من فرنسا أصبح واحدًا من أبرز روّاد التنوير في مصر.

آمن الطهطاوي بدور مهمّ لرجال الدين في إدارة الدولة، غير أنّه كان يعتقد بانسجام الدين مع مبادئ القانون الطبيعي، وعلى الرغم من انغلاق باب الاجتهاد في ذلك العصر، كان يجيز، في ظروف خاصة، تفسير الدين طبقًا للمذاهب الفقهية الأخرى. من هنا فإنّ تعرّف علماء الدين على العالم الحديث ضروري لتفسير الدين بحسب مقتضيات العصر.

كما طرح الطهطاوي بحوثه في إطار تقليدي وأولى أهميّة للتقاليد الدينية والثقافية في العالم العربي، غير أنّه كان يشدّد على ضرورة استخدام أدوات وأساليب جديدة للحياة الجديدة، وكان يعتقد أنّ الحلّ بالنسبة إلى المجتمعات الإسلامية يكمن في توظيف العقل الأداتي الجديد ومؤسساته الفاعلة. وكان هذا العالم المصري يؤكّد على أهمية التربية السياسية بمقدار تأكيده على التربية الدينية، معتبرًا إيّاها من الواجبات:

جرت العادة في البلدان الإسلامية على تعليم الأطفال القرآن الكريم قبل تعليم الحِرف...، ولكن هذه البلدان لا تغفل عن تعليم أصول الحكم والسياسة بوصفها القاعدة والحاكمية العامة، وهذا التعليم، بطبيعة الحال، يعدّ ضرورة لتعليم المصالح العامة[1].

لا جرم أنّ الطهطاوي قد تأثّر بالمفكّرين الغربيين، لكنّه حرص على أن لا تتعارض أفكاره الجديدة مع مبادئ الدين، من هنا، فإنّ ما يميّز نهجه الفكري هو سعيه للتوفيق بين حبّ الوطن وإيمان المسلم. وكنتيجة لما شهده في حياة الأوروبيين، كان يرى أنّ الحلّ الوحيد لمصر للخروج من جميع مشكلاتها الداخلية والخارجية هو الاقتباس من الحضارة الغربية، بيد أنّه في الوقت نفسه، لم يستطع فكّ إشكالية علقت في ذهنه وهي ثنائية الثقافة والحضارة الغربية من جهة، والظلم والاستبداد الاستعماري الغربي من جهة أخرى، ولهذا نجد في أفكاره مزيجًا من الشعور بالاندفاع والنفور والعاطفة والحقد حيال الغرب.

---

(1) حميد عنايت، سيرى در انديشه سياسى عرب، مصدر سابق، ص33.

2 ـ شبلي الشمّيل (1850 ـ 1917م)

مثقف مسيحي لبناني اشتهر من خلال كتاباته في مجلة «المقتطف» التي كان يهدف من خلالها إلى نشر العلوم والأفكار الحديثة في العالم العربي. كان من أوائل الكتّاب العرب الذين سعوا إلى مقاربة المعارف ومفاهيم العلوم الدقيقة في القضايا الاجتماعية. تقليدًا للروح العامة السائدة في المناخ التنويري لأوروبا، آمن الشميّل إيمانًا حقيقيًا بدور العلم باعتباره العامل الأكثر تأثيرًا في حلّ المشاكل الاجتماعية في العالم العربي، ومن هنا تنديده بالمصريين وسائر المسلمين الذين حبسوا أنفسهم لقرون في سجن المعارف الأدبية والعلوم النظرية، وكذلك العلوم الكلامية، وكان يدعو إلى الانعتاق منها وصولًا إلى علوم أدقّ[1].

وجد الشميّل في مسألة الفصل بين الدين والسياسة طريقًا أوحدَ للإصلاح، وتعليله لذلك أنّ رجال الدين على مدى التاريخ أساؤوا استخدام السلطة، فنجم عن ذلك شيوع النفاق في أوساط المجتمع[2]. كان الشمّيل يطمح إلى استبدال الدين أو الدولة الدينية بعقيدة تكون رمزًا للتعاون والوحدة الاجتماعية، وباعتقاده أنّ القومية يمكن أن تلعب هذا الدور، ليتوحّد جميع المسلمين واليهود والمسيحيين العرب تحت رايتها، غير أنّ الشميّل نزع إلى الأخذ في الفلسفة السياسية بالنظرية الاشتراكية، بوصفها مدعاة للتضامن والتكافل الاجتماعي.

في تقليده الحضارة الغربية، ذهب الشميّل إلى أبعد ممّا ذهب إليه الطهطاوي، حيث طرح رؤية واسعة عن الثقافة والحضارة

(1) المصدر نفسه، ص47.

(2) المصدر نفسه، ص52.

الغربية. لكنّ الميزة التي تُحسب للشميّل هي أنّه لم يقطع جذوره من ثقافة مجتمعه كما فعل المستنيرون العلمانيون المتغرّبون، فعلى الرغم من كونه مسيحيًا، فإنّه ظلّ وفيًا حتى لمعظم القيم الإسلامية السائدة في المجتمع العربي وقتذاك.

3 ـ طه حسين ومشروع التغريب

طه حسين عميد الأدب العربي، ومفكّر وناقد أدبي مصري، من أنصار النظرية العلمانية وأحد المدافعين عن مشروع التغريب في العالم العربي. في كتابه «في الشعر الجاهلي» يوجّه نقدًا إلى شعر ما قبل العصر الإسلامي، حيث يعتقد أنّ صورة الشعر الجاهلي لا تعبّر عن الحياة الحقيقية لعصر ما قبل الإسلام، بل هي من صنع خيال الشعراء المسلمين. وفي كتابه «مستقبل الثقافة في مصر» يصرّح طه حسين بنزوعه للحضارة الغربية، ويطرح بعض المقترحات لتحقيق الارتقاء الاجتماعي للمجتمع المصري، بما يمكن أن يطلق عليه «مشروع تغريب مصر». يستهلّ طه حسين رؤيته بطرح هذا السؤال: هل تنتمي مصر إلى الشرق أم إلى الغرب؟ ثم يستنتج أنّ الصيغ الثقافية الموروثة على قدر كبير من الانحطاط والفساد لدرجة يتعذّر معها أيّ إصلاح، ولذلك يفضّل تركها جانبًا وإلى الأبد، وأن نعتاض عنها برؤية حضارية مستوردة من أوروبا[1]. والملفت في الأمر، أنّ المستنيرين المعاصرين لطه حسين أيضًا كانوا يرون الحضارة الأوروبية بالصورة نفسها التي صوّرها لهم الأوروبيون، ولم يشكّوا لحظة واحدة في أصالة أو فائدة مبادئها أو معاييرها، وكانوا يعتبرون أنّ أسرار قوّة الغرب وتنميته ثاوية في عوامل مثل الوحدة

---

(1) لؤي صافي، چالش مدرنيته: **جهان عرب در جستجوي اصالت**، الترجمة الفارسية: أحمد موثقي، منشورات دادگستر، طهران، 2001م، ص211.

والانسجام الوطني ومشاركة الشعب في النشاطات السياسية عبر ممثّليه، واحترام الحقوق الشخصية، لا سيّما حقّ التعبير عن الرأي، وحرية الكتابة، علاوة على الامتيازات المدنية، وعلى هذا، فإنّ النقد الذي وجّهه طه حسين للمسلمين في ما يتعلّق بالشعر الجاهلي، يصدق على هذه الحالة أيضًا. وفي تلك الفترة، ظهر كتّاب آخرون مدافعون عن فكرة فصل الدين عن السياسة، نذكر منهم على سبيل المثال: أحمد أمين، عباس محمود العقاد، محمد حسنين هيكل، حيث عكسوا تلك الفكرة في كتاباتهم، ولكن يظلّ طه حسين أشهرهم على الإطلاق[1].

وفي كتابه «الفتنة الكبرى»، يقول طه حسين في تأييد العلمانية:

إنّ الإسلام لم ينظّم أمور السياسة تنظيمًا مجملًا أو مفصّلًا[2].

ثمّ في كتاب «مستقبل الثقافة في مصر» يؤكّد أنّ الفصل بين الدين والسياسة يمثّل أحد مبادئ الحضارة الغربية، وبمقدور المسلمين والمصريين تقليد الحضارة الأوروبية بمعزل عن الديانة المسيحية ذلك أنّ أحد شروط تقليد الحضارة الأوروبية هو فصل الدين عن السياسة، وربّما يكون المخرج بالنسبة إلى المصريين من هذه المشكلة أسهل مقارنة بالأوروبيين لأنّه لا كهانة في الإسلام ولا وجود لطبقة القساوسة والأساقفة لتلعب دور الوسيط بين الله

---

(1) حميد عنايت، **سيرى در انديشه سياسي عرب**، مصدر سابق، ص62.

(2) طه حسين، **الفتنة الكبرى**، ج1، نقلًا عن: صبحي الصالح، **النظم الإسلامية: نشأتها وتطوّرها**، ص250. «إنّ القرآن لم ينظّم أمور السياسة تنظيمًا مجملًا أو مفصّلًا، وإنّما أمر بالعدل والإحسان... وإنّ النبي نفسه لم يرسم بسنّته نظامًا معينًا للحكم ولا للسياسة ولم يستخلف على المسلمين أحدًا من الصحابة، بعهد مكتوب أو غير مكتوب».

والبشر[1]. وكما استطاع الإسلام في الماضي احتضان الحضارتين اليونانية والفارسية بسهولة، بمقدوره اليوم أيضًا أن يحتضن الحضارة الأوروبية، دون الإضرار بالأصول والمبادئ الإسلامية. لذا، يسعى طه حسين في كتابه هذا إلى أن يمدّ الجسور، ومن نقاط مختلفة، بين الثقافة والحضارة المصرية وبين الحضارة الغربية، ولكن يبدو من خلال كتاباته أنّه مولع بالثقافة الفرنسية، ولا يميل كثيرًا إلى الثقافة الأنجلوساكسونية.

4 ـ علي عبد الرازق والفصل بين الدين والدولة

علي عبد الرازق (ولد في 1888م) مثقف مجدّد مصري أصدر كتاب «الإسلام وأصول الحكم» في عام 1925م فاهتزّ له الضمير الديني المصري. بدأ دراسته في الأزهر بمصر ثمّ واصلها في جامعة أوكسفورد بإنجلترا. شكّل موضوع «الخلافة» الهمّ الرئيسي له، حيث كان يعتقد أنّها ليست جزءًا من أصول الدين ولا ركنًا من أركان الشريعة، وأنّ الإسلام يفصل بين الدين والدولة، لذلك ينبغي للشعوب الإسلامية في عصرنا أن تكفّ أيدي رجال الدين عن التدخل في الشؤون السياسية. ويرى عبد الرازق أيضًا أنّه لا تصريح بالخلافة والحكم في القرآن الكريم، باستثناء احترام أولي الأمر، وكذلك السنّة النبوية فقد خلت من أيّة إشارة إلى هذا الموضوع. إذن، ما من ضرورة تقتضي وجود خليفة لأغراض العبادة والمصالح، لأنّك لو بحثت في القرآن الكريم بداية من سورة الفاتحة حتى سورة الناس فلن تجد آية واحدة تتحدّث عن ضرورة الخلافة بمعنى الجهاز السياسي الخاص الذي اشتهر في التاريخ

(1) طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر، القاهرة، 1947م، ص21.

الإسلامي، لذا، فالخلافة ليست عقيدة شريعة ولا هي حكم من أحكام الدين[1].

ومن المهم أن نلاحظ هنا أنّ عبد الرازق يميّز بين مفهومي الخلافة والدولة، ويعتقد أنّ القرآن الكريم لم يتطرّق للخلافة، لكنّه تحدّث عن وجوب الدولة، فالإسلام يرى أن لا مفرّ من قيام الدولة لأنّ بها تُحفظ المصالح وتسيّر أعمال المسلمين، غير أنّ الملاحظة الرئيسية المتعلّقة بها هي أنّه لم يتمّ التطرّق في أحكام القرآن الكريم والشريعة عن نوعها ولا عن منظومتها، بما يعني أنّ الشارع لم يحدّد ما إذا كانت دولة المسلمين مقيّدة أو مطلقة، ملكية أو جمهورية، مستبدة أو دستورية، ديمقراطية أو اشتراكية[2]، وبذلك، فإنّ خطوات الرسول الكريم (ص) المتمثّلة في قيادة الحروب وتنصيب القضاة... إلخ تندرج ضمن الإجراءات الخاصة بإدارة الشؤون الدنيوية للمسلمين، وبالتالي، فهي خارج دائرة الرسالة والدعوة الإسلامية[3].

وبالجملة، يخلص عبد الرازق في كتابه إلى أنّ الدولة، كما الخلافة، ليست جزءًا من أركان الدين، وأنّ بمقدور المسلمين أن يتشاوروا في ما بينهم بشأن أصولها طبقًا لما يحكم به العقل الإنساني وأن يتّخذوا القرار المناسب حسبما يقتضيه عصرهم[4]، طبعًا، إنّ ما يقصده بقوله إنّ الخلافة والحكومة لا علاقة لهما بأركان الدين وأصول الشريعة، ليس أنّ المسلمين في تطبيقهم الشريعة الإسلامية لا يحتاجون لأيّ نظام سياسي واقتصادي، وإنّما

---

(1) علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم: بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام**، مصدر سابق، ص4 ـ 12.

(2) المصدر نفسه، ص35.

(3) المصدر نفسه، ص48.

(4) المصدر نفسه، ص103.

المراد هو أنّ الإسلام أطلق يد المسلمين في تحديد نوع النظام الذي يختارونه، وأنّ بإمكانهم بوساطة العقل تدبّر شؤون حياتهم السياسية والاجتماعية.

لقد أثارت نظرية علي عبد الرازق هذه ردود أفعال علماء الأزهر، كما دوّنت بعض الردود على كتابه منها كتاب للشيخ محمد بخيت الذي يردّ على علي عبد الرازق.

5 ـ محمد طالبي المدافع عن العلمانية

وهو مثقف تونسي من المدافعين عن أحد أوجه العلمانية ومنتقد للإسلام السياسي المعاصر الذي يعتقد أنّه من بنات أفكار أبي الأعلى المودودي وسيد قطب، وليست له أيّ جذور في المصادر الإسلامية الأصلية، وبالتالي فهو يعتقد أنّ هذا التصوّر عن الإسلام ينطوي على خطورة، لأنّ الإسلام سياسي في جوهره، بحسب اعتقاده، وفي حال تحقّق هذه القراءة عن الإسلام، ستكون النتيجة انتشار العنف والمصاعب في المجتمع الإسلامي. كما يعتقد أنّ الإسلام دين قائم على عبادة الله وعلى أصول أخلاقية عامة ومطلقة، بما يعني أنّه نظام أخلاقي ينبني على الدين والمحبة ولا يمتّ للسياسة بصلة أبدًا. وعلى هذا، فإنّ الحفاظ على القيم الأخلاقية والإسلامية يكون أفضل في المجتمع العلماني منه في المجتمع القائم على سلطة الدولة وباستخدام القوة والإكراه. والفكرة التي أبدعها طالبي تتلخّص في التوفيق بين السنّة والحداثة في العالم العربي. من وجهة نظره أنّه ينبغي تفسير الآيات والروايات في الإطار الزماني والمكاني الذي نزلت فيه، وليس بمعزل تام عن ذلك الإطار، كما إنّه ميّز بين الشريعة والفقه، معتبرًا أنّ الفقه هو مجموع استنباطات الفقهاء.

6 ـ خالد محمد خالد

شخصية عربية أخرى مدافعة عن العلمانية، يقول في كتابه «من هنا نبدأ» دفاعًا عن النظرية العلمانية في العالم العربي:

لا ننس أنّ الدين يجب أن يكون كما أراد له الشارع، دينًا نبويًا لا ملوكيًا، هاديًا لا حاكمًا، واعظًا لا قائدًا سياسيًا. وأفضل سبيل للمحافظة على نقاء الدين وعدم التياثه، فصله عن السياسة ووضعه في موضع أعلى من السياسة. إنّ فصل الدين عن السياسة سيكون له أثر في صيانته من موبقات السياسة واستبدادها[1].

إنّ خالد محمد خالد وإن كان يعتبر مدافعًا عن العلمانية، إلّا أنّه يؤيّد، بنحوٍ ما، فكرة إشراف الدين على السياسة، وهو بالأساس، يحمل هاجس الدين والحفاظ على نقاء التعاليم الدينية.

الرابطة بين القومية والعلمانية

القوميون العرب مصطلح فضفاض يشمل طيفًا واسعًا ومتعدّدًا من المستنيرين يجمعهم مبدآن مشتركان، على الرغم من التمايزات التي تفرّقهم: المبدأ الأول، التأكيد على حفظ الهوية القومية للشعوب العربية وفي الوقت نفسه تبنّي أساليب غربية في تنمية العالم العربي، المبدأ الثاني، رفض دلالية النموذج التاريخي الإسلامي في تحديد الأطر السياسية أو الاجتماعية للمجتمع العربي المستقبلي[2]. ويتشارك القوميون والعلمانيون العرب المبدأ الثاني.

---

(1) خالد محمد خالد، من هنا نبدأ، ص184، نقلًا عن: سام طيبي، اقتدار ومشروعيت، مجلة كيان، السنة الثامنة، العدد 42، ص32.

(2) لؤي صافي، چالش مدرنيته: جهان عرب در جستجوي اصالت، مصدر سابق، ص158.

بعد انهيار الإمبراطورية العثمانية وتأسيس الدول المحلية الصغيرة انتشرت الحركة القومية العربية بسرعة في البلدان العربية كافة، لحاجة العرب لهوية قومية جديدة تحلّ محلّ الهوية الدينية التي استطاعت أن تحافظ على اتحادهم مع الأتراك تحت لواء الدولة العثمانية طيلة أربعة قرون. وقد انطلقت هذه الحركة بصورة رئيسية من بين صفوف المفكرين المصريين مثل مصطفى كامل، لكنّا لو رجعنا إلى الوراء قليلًا فسنجد أنّ أولى أصداء القومية قد تردّدت في أفكار رفاعة الطهطاوي. ومع ذلك فإنّ الانتشار الحقيقي للشعور القومي بدأ مع حركة عرابي باشا واحتلال بريطانيا لمصر في عام 1882[1]. كان مصطفى كامل يؤمن بعدم وجود تعارض بين القومية والتديّن، فبإمكان أيّ شخص أن يحبّ الوطن وفي الوقت نفسه أن يلتزم بدينه وكان يقول: في مصر لدينا فريضتان كبريان: الأولى دينية والثانية وطنية، وعلى هذه القاعدة يمكن أن يعيش المسلمون والأقباط جنبًا إلى جنب[2]، وعلى رجال الدين أن يتعاونوا مع بعضهم. والحقيقة أنّ ثمّة لمحات علمانية تستتر في أعماق أفكاره وسائر القوميين؛ لأنّه في ظلّ الحكومات العلمانية فقط يمكن تحقيق الوحدة القومية في البلدان متعدّدة الأديان والمذاهب.

وتواصلت المسيرة القومية بعد مصطفى كامل مع شخصيات مثل أحمد لطفي السيد، يعقوب صنّوع، جمال عبد الناصر، ساطع الحصري، ميشيل عفلق... إلخ، حيث كان هؤلاء من المؤمنين بهذه الفكرة في العالم العربي، وإن كان بعض الكتّاب ينظرون إلى

(1) حميد عنايت، سيرى در انديشه سياسى عرب، مصدر سابق، ص193.

(2) المصدر نفسه، ص204.

ساطع الحصري على أنّه أبو القومية العربية، وميشيل عفلق كمؤسّس أقوى حزب قومي في العالم العربي وهو حزب البعث[1].

ودومًا في السياق نفسه، استطاع يعقوب صنّوع، وهو مفكر مصري ومن أنصار الشيخ جمال الدين الأفغاني، الجمع بين ميله نحو الثقافة الغربية وبين القومية العربية والشعور الوطني. ولد صنّوع من أب يهودي وأمّ إيطالية، وقد تشرّب التقاليد اليهودية والإسلامية معًا. أسس جمعيّتين سرّيتين هما «أصدقاء العلم» و«رابطة التقدّميين» في مصر، وكان يدعو إلى أفكاره العلمانية والوطنية في صفوف منتسبي الجيش ورجال الدين وطلبة الجامعات[2]. كان صنّوع يؤمن بأنّ الصيغة الوحيدة التي يمكن أن تقرّب بين المسيحيين والمسلمين واليهود في البلدان العربية هي العلمانية العربية، لذلك، كان هاجسه على الدوام التوفيق بين فكرتي العلمانية والقومية.

وفي تلك الفترة، شهد العالم العربي ظهور حركات ليبرالية وعلمانية ووطنية. والحركة القومية العربية، بدورها، أخذت تقتفي آثار مدرسة الإصلاحيين والعلمانيين، فدخلت في صراع مع القوات الأجنبية المتسلّطة، والتقليديين في داخل العالم العربي. وتتلخّص أهميّة تلك المرحلة في الاستعاضة عن النموذج الإسلامي الذي طرحه الأصوليون والإصلاحيون الروّاد، بالنموذج الغربي والأوروبي الذي تبنّاه الكتّاب الليبراليون والقوميون وبدرجات متفاوتة من التحوير والتعديل والإصلاح. وقد شهد المجتمع العربي وقتذاك استقطابًا متزايدًا على جبهتين، الجبهة الأولى أنصار النموذج

---

(1) لؤي صافي، چالش مدرنيته: جهان عرب در جستجوي اصالت، مصدر سابق، ص158.

(2) حميد عنايت، سيرى در انديشه سياسى عرب، مصدر سابق، ص41.

الإسلامي والجبهة الثانية أنصار النموذج الغربي، فاختلّ التوازن بين الجماعات الإسلامية والقومية لصالح الأخيرة، وخاصّة في عقد الخمسينات عندما سيطرت الحركة القومية على مسرح الحياة الفكرية السياسية في أغلب البلدان العربية، فتهيّأت الظروف لعلمنة العالم العربي.

ب ـ العلمانية الفلسفية والمعرفية

شهد عقد الثمانينات من القرن الماضي ظهور وانتشار مشروع الأسلمة، واعتقدت شريحة من المستنيرين العرب أنّ البلاد الإسلامية ومنذ القرن السابع عشر كانت ميدانًا للهجمة الاستعمارية على الصعيدين العسكري والثقافي ـ الفكري، واستطاعت هذه الهجمة الرسوخ في أفكار وعقول وقلوب وأفهام الجماهير والكثير من النخب الفكرية، وقد خلّفت هذه الهجمة في إطار التخطيط الدقيق لها أثرين رئيسيين: التحوّل الثقافي في ميدان العلوم الإنسانية والاجتماعية، وقطع صلات الأمة بتراثها الإسلامي وتحويل التراث إلى ثروة تاريخية يفخرون بها، وبناءً على ذلك تمّ تأسيس مؤتمر تحت عنوان «المعهد العالمي للفكر الإسلامي» في عام 1982 يأخذ على عاتقه أسلمة المعرفة. وكان هدف المؤتمر هو إعادة بناء التراث الإسلامي الأصيل بالاستناد إلى فهم صحيح وعميق يحمل في وجدانه التجربة التاريخية للأمة في مختلف الأبعاد مع الاستعانة بفهمٍ نقدي كاشف للمسارات الثقافية والمعرفية والسياسية والاقتصادية في العصر الحديث.

تركزت فكرة هؤلاء المفكرين في إعادة صياغة النظرة التي لا تقف عند المحافظة على الدين والثقافة الدينية، بل الأمل في ولادة جديدة تتولّى تغيير حياة المسلمين ومكانتهم في العالم المعاصر. يرى بعض الكتّاب العرب هذه الحركة بمثابة حركة إحيائية تسعى إلى

أسلمة المعرفة[1]، غير أنّ نظرة عميقة في أفكار هؤلاء المستنيرين سوف تكشف لنا أنّ نمطًا من علمانية معرفية، على ما يبدو، يتبلور، يختلف بصورة أساسية عن العلمانية السياسية. فالعلمانيون الأوائل كانوا يحملون نظرة سطحية وطبقية متأثّرة بالمستنيرين المسيحيين والغربيين، فيما العلمانية المعرفية تعني الدخول إلى المنظومة المعرفية الإسلامية، وتقديم رؤية علمانية عن التعاليم الدينية والتراث الإسلامي، حيث إنّ السياسة لا تشكل هاجسًا رئيسيًا بالنسبة إليهم، بل إنّ هاجسهم فلسفي ومعرفي، ليدخلوا من هذه الزاوية إلى نوع من العلمانية في العالم العربي، وهم يرون أنّ المخرج الوحيد من الأزمات الفكرية يتلخّص في بلورة علمانية معرفية.

مبدئيًا، يعتقد المفكرون الذين يحملون رؤية إصلاحية معرفية في العالم العربي، أنّ التغيرات والتحولات الرئيسية الحاصلة تستدعي تعديلات جذرية في طبيعة النظرة إلى الطبيعة والعالم، فضلًا عن آليات لفهم العالم ودور الإسلام والشريعة في قلب الظروف المستجدّة. وقد تجلّى هذا التحوّل في النظرة عند أغلب الذين يحملون رؤية معرفية تجاه القضايا ويحملون تصوّرًا مختلفًا إزاءها. يعتقد هؤلاء أنّ الإشكالية التي يعاني منها المسلمون في العالم الحديث هي التخلّف المعرفي، من هنا فإنّ أولويّتهم تتمثّل في تطوّر المعرفة ومفاهيمها والآليات المرتبطة بها، ولما كان التطوّر والتنمية عبارة عن مقولات غربية، فإنّ مرجعية التطوّر، عمليًا، سوف تكون غربية. كما يرى هذا الفريق من النخب الفكرية العربية أنّ الدور الذي يمكن للإسلام والمفكرين الإسلاميين أن يمارسوه هو، أوّلًا وقبل

(1) رضوان السيد، **اسلام سياسى معاصر در كشاكش هويت وتجدد**، مصدر سابق، ص53.

كلّ شيء، إحداث ثورة إصلاحية في المفاهيم والنُّظُم والآليات المعرفية، من أجل تحقيق الحداثة الإسلامية من الداخل. قد يلوح أنّ أولئك الذين يحملون روحًا إصلاحية يشكّلون تيارات وجماعات مختلفة لناحية الاعتدال والوسطية، بينما يتبنّى مشروعهم الإصلاحي التطوّر على النهج الأوروبي الغربي.

بيد أنّ العلمانيين العرب، وعلى خطى العلمانيين الغربيين، يحملون رؤية فلسفية تجاه هذه المسألة، وقد بذلوا جهودًا لتمثّل التصوّر القائل بأنّ فصل الدين عن السياسة والاجتماع، وبشكل كلّي، عن الحياة العامة، لا يشكّل ضرورة ومطلبًا تاريخيًّا واجتماعيًّا فحسب، وإنّما هو حقيقة عقلانية وفلسفية، بما يعني أنّ العلمانية إذا توفّرت لها قاعدة عقلانية وفلسفية، فسوف تكون قابلة للتطبيق في جميع الأزمنة والأمكنة، وعلى كلّ المجتمعات بمختلف دياناتها ومشاربها.

أساسًا، إنّ القراءة الفلسفية للعلمانية في أوساط المفكّرين الغربيين والعرب هي، بالدرجة الأولى وبعيدًا عن الاعتبارات التاريخية والاجتماعية والسياسية، قراءة معرفية لموضوع العلمانية. فموقف العلمانية في هذه القراءة موقف محدّد وواضح إزاء جوهر الدين، وجوهر الإنسان، والله، وبالنتيجة، فإنّها، كخطوة أولى، تنبني على تفاسير خاصة لمفاهيم مثل الدين والقيم والألوهية والإنسان.

السؤال الرئيس المطروح هنا حول القراءة الفلسفية للعلمانية هو: هل إنّ أساس معرفة الإنسان عن كيفية تنظيم الشؤون السياسية والاقتصادية والحقوقية يكمن في المعارف الدينية أم في المعارف الأخرى؟ أي، بعبارة أوضح، هل تتوقّف كلّ معرفة عامة على المعرفة الدينية؟ وهل يحدّد الدين والقضايا الدينية القيم السياسية والقوانين السياسية المتعلقة بتنظيم الحياة الاجتماعية؟ هل يستطيع

الإنسان، استنادًا لطبيعته أو طبيعة القيم، أن يحصل على المعارف الأخرى دونما حاجة إلى الهداية الإلهية؟ إذن، ربّما كان زعم هذا الفريق من العلمانيين هو أنّ العلاقة بين الدين والدنيا علاقة حقيقية تتحدّد ملامحها في سياق ظروف تاريخية محدّدة، ولا يمكن لهذه العلاقة أن تنبثق من طبيعة الدين، وفي حال السعي لربط مفهومي الدين والدولة، فلن تكون النتيجة سوى منظومة عقدية دينية غير متّسقة، على صعيد المفاهيم، وعاجزة عن استيعاب المعتقدات والقيم السياسية والاجتماعية. ويرى هذا الفريق من المستنيرين أنّ المعرفة الدينية ليست القاعدة الأخيرة للمعرفة العملية لتنظيم شؤون الحياة السياسية والاجتماعية[1].

بدوره، يعتقد برهان غليون أيضًا أنّ جذور العلمانية الفلسفية تضرب في القراءة المعرفية التي ترى أنّ الإنسان يملك القدرة والاستقلالية على كسب المعارف العملية (الاجتماعية والسياسية) وتحقيق أهدافه في هذه الدنيا. يقول غليون في كتابه «الدولة والدين»:

... بعد أداء مهمّتها كنظرية سياسية تسعى إلى تحرير الحاكمية العامة، أصبحت العلمانية اليوم وبالتدريج أكثر مواكبة للعقل، وتتبنّى رؤية عقلانية حديثة في فهم العالم المادي والنظرة إليه. من المعالم الرئيسية لهذه الرؤية الفلسفية التأكيد على القيمة الذاتية للحياة الدنيا غير القابلة للانتقاص، وعلى الأدوات العقلية والتجربة الإنسانية، وعدم السماح بإلغائها، أو التضحية بها باسم القيم الإلهية والدينية، أو ردّ جميع الخيرات إلى الحياة الآخرة[2].

---

(1) عادل ضاهر، **الأسس الفلسفية للعلمانية**، مصدر سابق، ص72 ـ 75.

(2) برهان غليون، **نقد السياسة: الدولة والدين**، مصدر سابق، ص368.

بحسب اعتقاد غليون، فإنّه قد تأدّى عن هذه الرؤية الفلسفية موقف جديد حيال الطبيعة لا يؤمن أبدًا بأنّ العدالة والتضامن والحرية والنظام لا تتحقّق إلا في ملكوت السماء، وأنّ تحقّقها عمليًا في المجتمعات الأرضية وفي هذا العالم غير ممكن. وطبقًا لهذا التصوّر، أطلّت أماني الإنسان برأسها في حياة حرّة كريمة، وطرأ تحوّل على نظرته بالنسبة إلى حقوقه الطبيعية والأساسية في التمتّع بحصّته من هذه الدنيا، وبالمثل تكاملت عقيدته في إمكان تحسين ظروف الحياة على الأرض وقدرة البشرية ومسؤوليتها في تحقيق هذا الهدف[1].

وهنا نلقي ضوءًا على آراء عدد من رموز التيار العلماني في العالم العربي وذلك لمزيد من التوضيح والشرح لهذا التيار.

1 ـ عزيز العظمة والعلمانية الفلسفية

عزيز العظمة (1947م) مفكّر سوري له نشاط تدريسي في العديد من جامعات العالم العربي والغربي، وحاليًا يشغل منصب أستاذ الدراسات الإسلامية في جامعة إكستر في إنجلترا. احتلّ العظمة مكانة مرموقة بين المفكّرين والباحثين في العصر الحاضر بسبب كتاباته القيّمة في حقل التراث الإسلامي ـ العربي. وكان لكتابيه «العلمانية من منظور مختلف» و«العلمانية تحت المجهر» أثر في درج العظمة ضمن المستنيرين العلمانيين.

يعتقد هذا المفكّر أنّ جهود الشيخ محمد عبده وزحفه على جامعة الأزهر يشكّل البدايات الأولى للتحوّلات الفكرية المتمثّلة في فصل المؤسسات الدينية عن الحياة الاجتماعية في العالم العربي،

---

(1) المصدر نفسه، ص369.

وكانت بمثابة انتفاضة ضدّ الفكر الأزهري، إلّا أنّ تأثيرها في ذلك الزمان ظلّ محدودًا. وقد واصل المشروع من بعده علي عبد الرازق ثمّ محمد أحمد خلف الله ونصر حامد أبو زيد وقد اقتفى جميعهم خطوات عبده في المشروع الإصلاحي[1].

أ ـ أولوية العقل على النقل في التحوّلات الاجتماعية

باعتقاد العظمة، أنّ الذين انبروا للتصدّي لفكرة العلمانية في العالم العربي كانوا عاجزين عن إدراك مفاهيمها وحقيقتها. فالعلمانية تؤكّد على ضرورة إعمال الفكر والعقلانية في التحوّلات الاجتماعية، وترى للعقل أولوية على النقل في مسألة وضع القوانين وعملية التنظيم السياسي والاجتماعي[2]. كما يرى العظمة أنّ العلمانية ليست ظاهرة بسيطة، وهي لا تؤتى بسهولة، بل تلزمها تحوّلات تاريخية وسياسية واجتماعية وفكرية كثيرة، وهي أكبر من أن تُختزل في إطار التضادّ الضيّق بين الدين والدنيا. فالعلمانية ليست وصفة جاهزة تنتظر من العالم العربي القبول بها أو رفضها، بل هي دالة للظواهر الطبيعية والتاريخية الواسعة مع رؤى معرفية وتنظيمية وسياسية وأخلاقية ورياضية[3].

ويعتقد أيضًا بأنّ بداية العلمانية في العالم العربي، كما في المجتمعات الأخرى، كانت مع الفصل بين المؤسسات الدينية والعقلانية الدينية وصدارة الدين ورجال الدين في المجالات التربوية والفكرية والقضائية. ويعتقد أيضًا أنّ دخول العالم العربي إلى

---

(1) عزيز العظمة، **العلمانية من منظور مختلف**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998م، ص65.

(2) المصدر نفسه، ص156.

(3) المصدر نفسه، ص338.

العلمانية كان ضمنيًّا وطبيعيًّا، ومن علائمها يمكن الإشارة إلى الفرضيات الجديدة في العالم العربي عن السياسة والمجتمع والتاريخ في الإسلام السياسي.

ب ـ التغلّب على التحديات في العالم العربي

يقترح العظمة عدّة حلول للخروج من الأزمات والتحدّيات الراهنة، من جملتها فهم طبيعة العلاقة بين الدين والدنيا، تبوُّؤ موقع مناسب في العصر الحالي، والابتعاد عن القيم التي تنطوي على مفاهيم التفرقة من قبيل الإسلامية، العربية، الأصيلة، وتبنّي العلمانية، ويعلّل ذلك بقوله أنّ مستقبل العالم، بما فيه العالم العربي، يتّجه صوب العلمنة، ولا مفرّ أمام الثقافات كافة سوى الحركة في هذا المسار. ويعتقد العظمة بأنّ العلمانية هي التسمية الوحيدة التي تليق بالوعي الجديد ونهضة العالم العربي، وفي حال التنكر لها، فإنّ البديل الوحيد هو الحكومة الدينية العشائرية والسياسات المأخوذة بالولاء الحزبي، حتى تنشر الحكومات الأصولية ظلّها بالتدريج على المجتمع العربي، ومعلوم أنّ جميع هذه الأنواع من الحكومات سوف تعمل على طرد العقلانية من الساحة الاجتماعية[1].

ج ـ العقلانية والديمقراطية

يؤمن العظمة بأنّ العقلانية والديمقراطية تشكلان الجوهر الحقيقي للعلمانية، وأنّ مفهوم العقل والعقلانية مدعاة للنهضة والتقدّم في ميادين الفكر والثقافة بل وحتى التكنولوجية، وفي الحقيقة، إنّ قراءة

---

(1) عزيز العظمة، **دنيا الدين في حاضر العرب**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1996م، ص27 و32.

للعقلانية بعينها يمكن أن ترسّخ أركان الديمقراطية في المجتمعات الغربية. ومن هنا، يأتي تأكيد العظمة على ترجيح العقل على النقل في المجالات الاجتماعية والسياسية. ففي كتابه «العلمانية تحت المجهر» يقول العظمة بأنّ الديمقراطية والعقلانية مفهومان لا ينفكان عن العلمانية. ويرى أنّه من أجل إرساء العقلانية والديمقراطية في المجتمع لا بدّ من إحقاق حقوق المرأة، بمعنى، أنّ حرية المرأة، من وجهة نظره، الخطوة الأولى على طريق العلمانية[1].

عند عزيز العظمة أنّ الحضارة الغربية هي حضارة عالمية وكذلك العلم والثقافة لهما صبغة عالمية، وبالنتيجة فإنّ محاولة التميّز عن طريق الإحيائية المتمحورة حول النصّ أو التاريخ، إنّما هي شكل من أشكال الوهم والاستلاب، وأنّ أضرارها لن تقف عند حدود لاإمكانها أو لامعقوليّتها، بل إنّها ستغلق نوافذ الحداثة والعالمية بوجه المسلمين. أمّا رضوان السيد، المفكر اللبناني، فيرى أنّ نظرة أنصار أسلمة المعرفة، كما نظرة عزيز العظمة، عبارة عن ثقافة أو عقيدة تتمحور حول نزاع المجتمع والدولة في العالم الإسلامي والعربي، على الرغم من اتّخاذه العالم المعاصر دائرة لفكره[2].

2 ـ العشماوي والعلمانية المعرفية

محمد سعيد العشماوي المفكر المصري البارز، له بحوث في النظرية السياسية والحقوقية في ساحة الفكر الإسلامي. في عام 1987 صدر له كتاب «الإسلام السياسي» والذي فجّر ردود أفعال غاضبة في

---

(1) عزيز العظمة وعبد الوهاب المسيري، **العلمانية تحت المجهر**، دار الفكر المعاصر، بيروت، 2000م، ص170.

(2) رضوان السيد، **اسلام سياسى معاصر در كشاكش هويت وتجدد**، مصدر سابق، ص54.

أوساط المثقفين الرسميين ورجال الدين المصريين، وهي تعيد إلى أذهاننا ردود الأفعال التي صدرت بعد نشر كتاب «الإسلام وأصول الحكم» لعلي عبد الرازق. يدافع العشماوي في كتاباته عن فكرة العلمانية، وهو ما يمكن أن نستشفّه من عبارته الموجزة التي يستهلّ بها كتابه: «أراد الله للإسلام أن يكون دينًا، وأراد به الناس أن يكون سياسة»[1].

بدفاعه عن النظرية العلمانية، يتصدّى العشماوي لظاهرة الأصولية الإسلامية والحركة الإسلامية في العالم العربي إذ يعتقد أنّ الحركة الإسلامية أقرب ما تكون إلى تحوّل جديد في تقديس القضايا الدنيوية المتنازع عليها منها إلى ظاهرة سياسية ـ دينية ذات خصائص غير بنيوية. في الوقت الذي يكون فيه تصوّر الأصولي عن الإسلام اعتراضيًّا، بالمقدار نفسه هو تبريري للنظام السائد، بمعنى آخر: إنّ الإسلام في جوهره دين، وظاهرة الحركة الإسلامية التي يشهد العالم العربي ذروتها اليوم هي سياسة. طبعًا، يحاول العشماوي في كتاباته أن يظهر إمكانية الربط بين الإسلام والديمقراطية والشريعة والتعددية.

أ ـ عموميّة الدين ومحدودية السياسة

من منطلق إيمانه بالعلمانية يعتقد العشماوي أنّ الدين مسألة كليّة وعالمية وشاملة، فيما مقولة السياسة هي جزئية وقَبَلية وزمكانية (محدودة بزمان ومكان). من هنا، فإنّ تحديد الدين بالسياسة، هو بمثابة حبسه في نطاق ضيّق ومحدود، في مجتمع أو في منطقة وزمان:

---

(1) محمد سعيد العشماوي، **الإسلام السياسي**، مكتبة مدبولي الصغير، القاهرة، 1996م، ص17.

«الدين عام إنساني شامل، أمّا السياسة فهي قاصرة محدودة قَبَلية محليّة ومؤقّتة، وقصر الدين على السياسة قصر له على نطاق ضيّق وإقليم خاص وجماعة معيّنة ووقت بذاته»[1].

ويرى العشماوي أنّ الدين يسعى إلى رفع مرتبة البشر إلى أعلى المراتب وأرقاها، بينما تنزع السياسة إلى إثارة أحطّ الغرائز لدى الإنسان. والحقّ، إنّ تعاطي المرء للسياسة باسم الدين بمثابة تبديل الدين إلى حروب لا تنتهي. على هذا، فإنّ تسييس التعاليم والأمور الدينية أو قدسنة القضايا السياسية لم يكن بالأمر الصائب، لأنّ هذه السلوكيات قد أضرّت بالدين والسياسة معًا. كما يعتقد العشماوي أنّنا عندما نخلط الشأن الديني بالسياسي أو نعمل على التقريب بينهما، فإنّ النتيجة ستكون تغلّب السياسة على الدين[2]، وإحلال القيم السياسية والسلوكيات المبتذلة محلّ القيم والأصول الأخلاقية السامية.

ب ـ الخلافة ظاهرة تاريخية

يطرح العشماوي في كتابه «الخلافة الإسلامية» مسألة تاريخيّة الخلافة، ويقول إنّ الإسلام هو دين، ولا يمكن للدين، في ذاته، أن يجمع بين الدولة والحكم، بل إنّ الإنسان هو الذي يعمل على تسييس الدين، على هذا، فإنّ الخلافة هي ظاهرة تاريخية، ولا علاقة لها بجوهر الإسلام وذاته، وأنّ من واجب المسلمين رفض الخلافة والدولة الإسلامية، لأنّ الإسلام لم يوص بأيّ نوع من الحكم، وهو يعارض أيّ دولة ثيوقراطية، وطبعًا، لا ينبغي للحكومات أن تضادّ الروح العامة للإسلام.

---

(1) المصدر نفسه، ص17.

(2) المصدر نفسه، ص19.

وفي ردّه على السؤال الجوهري: إذا لم يكن في الإسلام نظام سياسي ولا حكومة ولا دولة، فلماذا إذًا، ظهرت الحركات الإسلامية في البلدان الإسلامية؟ يقول العشماوي في كتاب «الإسلام السياسي» ليس الإسلام الذي يستولد هذه الحركات، بل إنّ لظهورها أسبابًا سوسيولوجية، ثمّ يشير، في هذا السياق، إلى بعضها مثل: الاستعمار، الاستبداد، إسرائيل، قضية النفط، الثورة الإسلامية في إيران، حيث نعرض لها في السطور التالية.

لقد تلوّن الاستعمار بألوان مختلفة في البلدان الإسلامية، وكان هدفه في كلّ لون تدمير الثقافة الإسلامية وإحلال الثقافة والقيم الغربية محلّها، غير أنّ التنامي الفكري التدريجي في المجتمعات الإسلامية وكذلك المستنيرين والمفكرين المسلمين تمخّض عنه مسيران من الاتجاهات الفكرية وحركات التحرّر الوطنية، الاتجاه الأول، ذو نزعة ليبرالية يؤكد على قيم الثقافة الإنسانية وعلى التعليم ومبادئ الديمقراطية والمساواة، والاتجاه الثاني أصولي ناشط يدعو إلى إقامة الخلافة والحكم الإسلامي.

عامل آخر وراء ظهور الحركات الإسلامية هو تأسيس دولة إسرائيل في عام 1948، وقد جاءت الحروب العربية الإسرائيلية وهزيمة العرب في عام 1967 واحتلال بيت المقدس لتكون مزيد علّة في تأسيس حركات إسلامية في الوطن العربي ترى أنّ الحل الوحيد هو في إقامة دولة إسلامية وأنّ النصر النهائي للمسلمين لن يتحقّق إلّا على يدها، وبذلك تحوّلت القومية العربية إلى قومية إسلامية.

لقد حفّزت أفكار من قبيل سقوط الغرب والأفكار الغربية التي وردت في كتاب أوزفالد شبنغلر في عام 1918 شرائح واسعة من المسلمين إلى اتّخاذها كشعار لها، ولتستعيد الثقة بإمكانية أن تحلّ

زعامة إسلامية حقيقية في العالم الإسلامي محلّ الحضارة الغربية عاجلًا، لذا، فإنّ الحكومات الإسلامية تستطيع أن تأخذ دورها في القيادة في حال سقوط الغرب.

ثمّ جاء اكتشاف النفط في منطقة الشرق الأوسط والعالم الإسلامي الذي يحتلّ المرتبة الأولى في الإنتاج ليحدث قفزة نوعية في مستوى الحياة، وليضع الدول العربية في مصاف الدول الغنية. لقد ساهم هذا العامل في تأكيد هذه الدول على هويّتها الوطنية والتي امتزجت، لدى معظمها، بالإسلام، وكانت هذه الدول تدعم بسخاء الحركات التي تسم نفسها بالإسلامية.

هذا، ويعدّ السلوك الجنسي بمثابة عامل يضاف إلى جملة العوامل الأخرى التي تقف وراء ظهور الحركات الإسلامية. ففي ضوء الاعتقاد السائد لدى معظم المفكرين الإسلاميين بانحطاط السلوكيات الجنسية في الغرب، وأنّ سبب ذلك يكمن في المسيحية واليهودية، لم يجد هؤلاء مفرًّا سوى سور الدولة الإسلامية ليحول دون التأثّر بتلك السلوكيات السيئة. وكنتيجة ذلك ظهرت في البلدان الإسلامية حركات مناهضة للثقافة والقيم اللاأخلاقية في الغرب.

وأخيرًا، فإنّ تأسيس الدولة الإسلامية في إيران كان من أهمّ العوامل في ولادة الحركات الإسلامية في الوطن العربي، إذ يعتقد العشماوي أنّ انتصار الثورة الإسلامية في إيران أحيى آمالًا كثيرة في قلوب الذين يطمحون في إقامة الحكم الإسلامي[1]. إذن، فعوامل ظهور الحركات الإسلامية في العالم العربي، بحسب العشماوي، لا علاقة لها بالإسلام، فهي في معظمها سوسيولوجية، الأمر الذي يدلّل على الروح العلمانية المسيطرة على فكر هذا المفكر المصري.

---

(1) محمد سعيد العشماوي، **الإسلام السياسي**، مصدر سابق، ص10 ـ 11.

ج ـ الدين شأن روحي وشخصي

ما انفك العشماوي يؤكد على الجانب الروحي للإسلام، وهو، طبعًا، نابع من إيمانه بأنّ الدين شأن روحي، وفي أفضل الأحوال، شخصي، وأنّ تعاليمه لا تكاد تتجاوز، في الغالب، حدود الفرد، ولئن قيل بأنّ الإسلام يحمل أحكامًا للتطبيق، فسوف يُستشفّ من ذلك حالة إكراهية، ولا شك في تناقض حالة الإكراه هذه مع اختيارية الإيمان. علاوة على أنّ الدين عبارة عن حالة روحية لا شأن لها بميدان السياسة والحكم، من حيث إنّ السياسة لا بدّ من أن تُدار بالعقل البشري. من هنا، ارتأى أن يشرح العقل الإسلامي، وأن يحيي الفكر الديني المبني على الإسلام الأصولي العقلاني الروحاني، وأن يدوّن التعاليم السياسية كقوانين واضحة ومحدّدة[1]. يرى العشماوي أنّ اختلاط الدين بالسلطة والسياسة يؤدّي إلى أدلجة الدين لا محالة، ما يعني أنّ هذه الظاهرة ستفرض قواعدها على الدين. وأدلجة الدين تصنع حقيقة ليست موجودة في متن النصوص الدينية، بل نابعة من وحي علاقات السلطة، لذا، فإنّ ما يتعرّض للضرر في هذه العملية هو الدين والتعاليم الدينية والقيم المعنوية. إذن، تسييس الإسلام هو أمر عرضي لا علاقة له بجوهر الدين.

د ـ الإسلام الأصيل والإسلام التاريخي

إنّ الإسلام الأصيل الحقيقي يفارق الإسلام التاريخي، من وجهة نظر العشماوي، في نقطة أساسية. فالإسلام شيء وتجلياته التاريخية الحسنة أو السيئة شيء آخر، لذا لا بدّ من أن نلحظ هذا الفارق الأساسي في خضمّ التحليلات والنقاشات. وفي هذا السياق تندرج

---

(1) المصدر نفسه، ص36.

قضية الخلافة خصوصًا، والنظام السياسي بصورة عامة كتجليات اجتماعية بحتة تبرز على هامش الدين، ثمّ يتمّ بالتدريج إسقاطها (Projection) على الدين، في حين أنّ جوهر الإسلام منزّه عن هذه المسائل، وبالنتيجة، إذا تعرّضت التجليّات الاجتماعية للفساد جزئيًّا أو كليًّا، فإنّ سمعة الإسلام كدين لا تتضرّر. وعلى العكس من ذلك، إذا امتزج الدين بالسياسة فسيتحمّل الدين وزر الأخطاء السياسية والاجتماعية، فتنوء أركانه بحملها[1]. يدلّل الجزء الأعظم من التشويه الذي ابتلي به الدين في العديد من مفاصله على أنّ امتزاج الدين والسياسة قد خلق مناخًا ملائمًا لمثل هذا التشويه، من ذلك إضفاء القدسية على الكثير من المقولات غير الدينية والسياسية ذات الصلة بالسلطة، أو تسييس التعاليم الدينية. إذن، هل نحتاج بعد ذلك إلى إثبات أنّ الفصل بين مساحتي الدين والسياسة، أو إدراك الإسلام الحقيقي والإسلام التاريخي سوف يحول دون وقوع الأخطاء التاريخية والوقوف على صور التشويه المتعدّدة، وتمييز كلّ ذلك عن الإسلام الحقيقي. ثمّ يصل العشماوي إلى هذه النتيجة وهي أنّ الإسلام الحقيقي والأصيل يشدّد على عدم توظيف الدين لأهداف سياسية، من حيث إنّه لا توجد آية واحدة في القرآن الكريم تحثّ المسلمين على اختيار حكومة محدّدة، أو حتى نظام سياسي بعينه[2]. بناءً على هذا الكلام، فإنّ أيّة رؤية بصدد تنظيم الحياة السياسية على أساس التعاليم الدينية المطروحة من قبيل الاجتهادات والآراء الفقهية، إنّما هي نتاج الإسلام التاريخي، أي، نتاج الفكر الإنساني.

والقرآن الكريم لم يتضمّن أي آية ـ ممّا يعتبر مبادئ دستورية ـ

---

(1) المصدر نفسه، ص29.

(2) المصدر نفسه، ص118.

كتنظيم رئاسة المسلمين وطريقة انتخاب الرئيس وأسلوب عمله بعد انتخابه أو مبايعته، وطريقة اشتراك الشعب في الحكم مساهمة ورقابة، ونظام الانتخاب وأسلوب إبداء الرأي العام، وما إلى ذلك، وكل ما ورد في هذا الصدد هو من وضع الفقه الإسلامي أي أنّه آراء بشر[1].

يعتقد العشماوي أنّ ما ينبغي للمسلمين في البلدان الإسلامية المطالبة به اليوم هو قراءة جديدة للحكومة الإسلامية تكون في خدمة الإسلام بدلًا من استغلاله، حكومة مبنية على الواقع لا على الشعارات. إنّ الأمر المهمّ هو الانسجام العام للحكومة مع روح الإسلام، وإن لم يطرح الإسلام أيّ نمط للحكومة، غير أنّه يعارض أيّ حكومة من نمط الحكومات الثيوقراطية، لأنّ الإسلام يعتني بالبشر ووعيهم، لا بالأنظمة والأحكام الحقوقية[2]. بحسب العشماوي، إنّ حكومة تستلهم من مبادئ الإسلام يجب أن تقوم على أسس العدل والقيم الإنسانية، ووحدها الحكومة المدنية المنبثقة عن إرادة الشعب والتي لا مكان فيها للتمييز والاحتكار، هي التي تعمل لصالح جميع أفراد الشعب. دأب هذه الحكومات الجدّ والاجتهاد وليس الاكتفاء بالشعارات، وهي، من منظار الإسلام، رحمة لا تهديد وسيف مسلط على رقاب الناس، وهي طريق إلى الله والتطوّر والارتقاء. وهكذا، فإنّ الفكرة الرئيسية التي يطرحها العشماوي هي مطابقة الحكومات الحديثة في البلدان الإسلامية للروح العامة للإسلام، لذا، ليس على الحكومات في الدول العربية والإسلامية أن تتبنّى فرضية كون الدين مرجعية نهائية في تنظيم شؤون

---

(1) المصدر نفسه، ص152.

(2) المصدر نفسه، ص122.

حياتها السياسية، لأنّ المرجعية النهائية في هذه القضايا هو العقل الإنساني.

وبالجملة يمكن القول إنّ فكرة العلمانيين الفلسفيين المعرفيين تقوم على ثلاثة مبادئ رئيسية هي كالتالي:

1 ـ القبول بمرجعية الدين لشرح القيم ذات الصلة بالحياة السياسية.

2 ـ رفض مرجعية الدين في شرح وتنظيم القوانين ذات الصلة بالحياة السياسية.

3 ـ القبول بمرجعية العقل لتنظيم القوانين وقيم الحياة السياسية.

إذن، يسعى العشماوي في كتاباته بشكل رئيس إلى إثبات وتعديل المبادئ أعلاه.

في السطور التالية، سنتابع بإيجاز البحث في التيار الفكري العلماني في العالم العربي مع اثنين من منتقديه.

نقد العلمانية الإسلامية

1 ـ برهان غليون

مفكر سوري ومدير دراسات الشرق المعاصر في جامعة السوربون بفرنسا، والمستشار الثقافي لمنظمة اليونسكو. له العديد من المؤلفات مثل «اغتيال العقل»، «الدين في المجتمع العربي»، «نقد السياسة: الدولة والدين»، «حوار الدولة والدين»، «الوعي الذاتي»، وقد ناقش في معظم هذه الكتب قضايا الهوية والتراث والعلمانية. يضع برهان غليون التراث الإسلامي في إزاء الحداثة، وهو يؤمن بنمط من الوعي الذاتي، أي، القدرة على إحداث التغيير الذاتي للتحرّي عن مكان مناسب لـ«الأنا» في رحاب هذا العالم الفسيح.

ولا بدّ لهذا التجديد والترميم من أن يتمّ على أساس البنى الحديثة بغية ضمان التوازن الداخلي، والقدرة على كسب آليات المشاركة في عملية الإنتاج الحضاري من موضع فعّال ومفيد[1].

إنّ السؤال الجوهري الذي يدور في ذهن غليون هو: كيف لنا الحفاظ على هويّتنا؟ ذلك أنّه ينتقد أيّ فكرة تسعى إلى زعزعة الهوية الإسلامية، ويعتقد أنّ العلمانية هي أحد المفاهيم التي يعاني منها العالم العربي.

عند غليون، النظرية العلمانية مطروحة ضمن معنيين: المعنى الأوّل، تنفيذي وسياسي ينظّم العلاقة بين الدولة والدين، ويرنو إلى نزع القداسة عن عمل الدولة والحكام، والمعنى الثاني هو فلسفي معرفي يهتمّ بإدارة الثروة الفكرية وتنظيم العلاقات الذهنية بين مصادر القيم ومختلف الرموز القديمة والحديثة والدينية والعلمية والروحية والمادية. من هذا المنطلق، فإنّ العلمانية في الحالتين تطرح أسلوبًا للعقلانية يعمل على إعادة وهج دينامية الحياة الجديدة وتأثير نظرتها وجوهرها العميق[2].

ويعتقد غليون أنّ العلمانية، وعلى عكس ما يدّعيه العلمانيون، ليست منبعًا رئيسيًا للقيم وهي لا تسعى إلى إقامة المساواة بين أفراد البشر. كما يؤمن بأنّ أهداف الرسالات السماوية واحدة، وروحها جميعًا هي عقيدة الإيمان بالله الواحد، وأنّ الإسلام مكمّل للأديان الأخرى لا مبطل لها، وقد نجح في إنقاذ الدين من الخطر ومن

---

(1) برهان غليون، **خود آگاهي: نقد درونى فرهنگ وجامعه عرب**، ص19 ـ 27.

(2) برهان غليون، **مسئله سكولاريسم**، الترجمة الفارسية: محمد مهدى خلجى، مجلّة: حكومت اسلامي، السنة الثانية، العدد الثالث، 1997م، ص72.

الوقوف في مفترق التاريخ. لا يزال الإسلام، بحسب غليون، واحة للأمان واستلهام العزيمة والقوة لمواجهة الظروف الصعبة والمعقّدة للبناء المدني[1]، ثمّ يستنتج في نهاية المطاف أنّ الأنظمة التي تتأسّس على قواعد الثقافة العلمانية سيكون مصيرها الضياع والاستبداد، فيما يقدّم الإسلام أرقى وأفضل المبادئ والأصول من أجل تأسيس النظام الاجتماعي والسياسي على قاعدة الحرية والمساواة والعدل[2].

يتبدّى لنا أنّ غليون يُشكل على فكرة العولمة لأنّها تتجلّى في جميع الميادين الثقافية والسياسية والأخلاقية والاقتصادية... إلخ. وهو يرى في صحوة العالم الإسلامي ليس كردّ فعل على العولمة، وإنّما قوة متجدّدة، كما يسمّيها، تسعى إلى تحديث الدين والثقافة، وفي ضوء ذلك يمكن أن نفهم نقده الشديد للعولمة بما تمثّله من مقدّمة إلى علمنة البلدان الإسلامية على نحو خاص.

2 ـ محمد عمارة

مفكّر وباحث إسلامي مصري، له دراسات كثيرة في حقل الإسلام والثقافة والحضارة الإسلامية، حيث صدر له أكثر من 120 كتابًا. يعدّ عمارة أحد منتقدي الفكر العلماني في العالم العربي، له كتاب «الإسلام والسياسة: الردّ على شبهات العلمانية»، حيث يفنّد فيه آراء العلمانيين الإسلاميين، كما صدر له كتاب «العلمانية بين الغرب والإسلام» يقارن فيه بين النظرية العلمانية في العالم الإسلامي

(1) برهان غليون، **انقلاب دينى؛ پژوهش هاى تاريخى**، الترجمة الفارسية: محمد مهدى خلجى، مجلة: حكومت اسلامى، السنة الثانية، 1997م، العدد 2.

(2) برهان غليون وسمير أمين، **ثقافة العولمة وعولمة الثقافة**، دار الفكر، دمشق، 2000م، ص119.

وفي الغرب. في كتابه «أزمة الفكر الإسلامي الحديث» يعتقد عمارة أنّ الفكر الإسلامي في العالم المعاصر يعاني من أزمة، وأنّ السبيل الوحيد لنجاته هو في تحرير العقل من الركود والتقليد الأعمى، من جهة، وفي النخوة من جهة ثانية، ويرى أيضًا أنّ التراث الفكري للمسلمين أعني الوحي الإلهي والقانون السماوي يتناقض مع المفهوم الغربي للحداثة، ذلك أنّ الإسلام بوصفه الظهير الفكري والحضاري والعرقي للمسلمين بحاجة إلى طرق وأساليب إسلامية للتحديث، في حين أنّ هدف الحداثة إلغاء التراث والماضي. هذا وإنّ الهوية الرئيسية للمسلمين تتجلّى في التيارات الثقافية الإسلامية، أو بعبارة أوضح، الهوية والأصالة الإسلامية[1].

ويرى محمد عمارة أن طريقة تعاطي الإسلاميين مع العلمانيين المسلمين أصبحت من القضايا المهمة في أزمة الفكر السياسي المعاصر في العالم الإسلامي، مبيّنًا أنّ فريقًا، في عين إيمانه بالدنيوية، يرى أنّ هذا الدين، كما المسيحية، منفصل عن السياسة والمجتمع والحياة، وبالتالي، لا يفرد للدين أيّ دور أو موقع في الحقل العمومي أو الاجتماعي، في حين نرى أن لا مكان للعلمانية في الإسلام، وأنّ المسلم الحقيقي ليس بحاجة إلى هذه الظاهرة بتاتًا[2].

وبعد، فإنّ محمد عمارة يقسّم التيارات الفكرية في الوطن العربي إلى ثلاثة تيارات هي: التيار السلفي، التيار المتغرّب العلماني، والتيار الإحيائي التجديدي، ويوجّه النقد إلى التيارين

---

(1) محمد عمارة، **أزمة الفكر الإسلامي الحديث**، دار الفكر المعاصر، بيروت، 1998م، ص36 ـ 43.

(2) محمد عمارة، **نهضتنا الحديثة بين العلمانية والإسلام**، دار الرشاد، بيروت، 1997م، ص23.

الأولين، ثمّ ينسب نفسه إلى التيار الإحيائي، ويعتقد أنّ السلفيين يتوزّعون على بعض المؤسسات والمراكز العلمية والتعليمية مثل جامعة الأزهر بمصر والتنظيمات الصوفية والنصّية الذين لا يعيرون اهتمامًا لمقاصد الشريعة. ويعزو تأخّر المسلمين إلى هذه الطائفة. وبالنسبة إلى التيار العلماني المتغرّب فيرى أنّه مولع بتقليد الغرب وأنّ أوّل من روّج لظاهرة التغرّب والعلمانية هو المعلم يعقوب حيث سلّطه الفرنسيين على المصريين، كما يشير عمارة إلى أشخاص آخرين أدّوا الدور نفسه بدعم من المستعمرين، من جملتهم: فارس نمر، شاهين مكاريوس، شبلي الشميّل، نقولا حداد، جرجي زيدان، فرح أنطوان. وهنا يبرز سلامة موسى كأشدّ الداعين إلى ضرورة عزل الدين عن جميع جوانب الحياة، وقد وصل به الأمر إلى اعتبار اللغة العربية رمزًا للتخلّف ودعا إلى محاربتها، والتحوّل من الأبجدية العربية إلى اللاتينية، معلّلًا ذلك بأنّ العربية ليست لغة الديمقراطية والسيارة والتلفزيون بل لغة القرآن والتقاليد العربية[1].

وخلاصة القول إنّ محمد عمارة يعدّ أحد النقّاد الرئيسيين للنظرية العلمانية في الوطن العربي، وهو يسعى إلى زعزعة أركان العلمانية وإعلاء شأن نظرية التجديد الإسلامي.

خلاصة البحث

تقع مسألة العلاقة بين الدين والدولة في صلب اهتمامات المفكرين الإسلاميين وغير الإسلاميين، ولكن مع انطلاق الهجمة الغربية على الشرق وانتشار الأفكار والقيم الليبرالية في هذه المنطقة، لا سيّما في العالم الإسلامي، صارت هذه المسألة الهاجس الرئيس

---

(1) سلامة موسى، البلاغة العصرية... واللغة العربية، القاهرة، 1945م، ص56.

بالنسبة إلى المفكرين العرب، فكان من نتيجة ذلك بروز اتجاهات وقراءات وتيارات فكرية متعدّدة مثل السلفية (الأصولية)، والمتغرّبة (العلمانية)، والإحيائية والإصلاحية، واليسار الإسلامي والتيار النقدي، وكان الهدف المشترك الذي جمع هذه التيارات هو البحث عن حلّ لأزمة التخلّف في العالم العربي، وقد طرح كلّ من هذه التيارات التصوّرات والحلول التي يراها مناسبة من وجهة نظره وذلك طبقًا لأسسه المعرفية وميوله الفكرية والسياسية.

تهدف هذه الدراسة إلى تسليط الضوء على مسيرة التيار الفكري العلماني في البلاد العربية، وفي هذا السياق سعت إلى مناقشة آراء المفكّرين ومناصري الفكر العلماني وثالبيه، وقد كان لهم دور كبير في تنظيم وتجديد منظومة العقل والفكر العربي المعاصر.

يجسّد النهج العلماني في العالم العربي الخط الفاصل بين مؤسستي الدين والدولة، حيث بذل المستنيرون جهودًا كبيرة في هذا الميدان، وقد نتج عن هذه الجهود حينًا الفصل العملي والموضوعي بين ميادين الدين والسياسة، وحينًا آخر المراوحة في دائرة البحوث النظرية والفكرية. في هذا المقال، ارتأينا توضيح الموضوع عبر تبيين مفهوم العلمانية من زوايا عدّة، ثمّ تحليل عوامل وظروف تبلور هذا التيار الفكري؛ من جملتها: المواجهة المباشرة بين الإسلام والغرب، والانحطاط الداخلي وأزمة الفكر في العالم العربي، وحضور شريحة الشباب والمثقف في المراكز الأكاديمية الغربية وكذلك تحليل دور المسيحيين العرب. وفي إطار شرح الموضوع، حلّلنا القضايا الرئيسة المشتركة بين مختلف التيارات العلمانية العربية، منها أنّ الدين شيء ثابت فيما حاجات الإنسان متغيّرة، وتنزيه الدين من الموبقات والشرور الملازمة للدول، وخصوصيّة موضوعة الدين وتعاقدية الحكومة، وتحرير السياسة من الفقه،

وغياب نظرية الإمامة والخلافة في المصادر الإسلامية وبشكل عام، رفض فكرة الدين كمرجعية نهائية في جميع القضايا المادية والمعنوية.

إذا ما تأمّلنا مسيرة الفكر العلماني فسنجد أنّها تنقسم إلى شقّين، الشقّ الأول تاريخي سياسي والثاني فلسفي ومعرفي. ويشترك الشقّان في الخصائص الرئيسية للعلمانية التي ذكرناها في المقال، لكنّهما يفترقان في نقاط أخرى.

المرّة الأولى التي برز فيها الفكر العلماني في العالم العربي كان بوجه سياسي بما له من ارتباط وثيق بالسلطة والسياسة والقيم السياسية في المجتمع. وتعدّ هذه القراءة نوعًا من المواجهة بين الدين والسياسة. والعلمانية السياسية تدلّل على نظرة يتمّ على أساسها إنكار مرجعية الدين في فهم قيم الحياة السياسية وشرح معايير العمل السياسي، وبالتالي فإنّ قيم الحياة السياسية تصبح قابلة للفهم والإدراك بإحالتها على عقل الإنسان في الحياة الدنيا، وقد أوضحنا هذه المسألة من خلال تحليل قراءات برهان غليون وهشام شرابي، ثمّ سلّطنا الضوء على بعض المؤمنين بهذه العلمانية السياسية مثل رفاعة الطهطاوي وشبلي الشمّيل وطه حسين وعلي عبد الرازق، وبحثنا في آثار قراءتهم تلك.

ثمّ انتقلنا إلى شرح التيار العلماني الفلسفي المعرفي، فاستنطقنا آراء بعض المفكرين مثل عزيز العظمة ومحمد سعيد العشماوي. في تفسيرهم موضوع فصل الدين عن السياسة والمجتمع، وبشكل عام، عن الحالة الاجتماعية العامة لم ينظر العلمانيون المعرفيون إليها على أنّها مجرّد مطلب تاريخي واجتماعي فحسب، بل ذهبوا إلى حدّ أنّها حقيقة عقلانية وفلسفية. من هذه الزاوية، إذا عثرت العلمانية على قاعدة فلسفية وعقلانية فإنّها تصبح قابلة للتعميم على جميع الأزمنة والأمكنة، وجميع المجتمعات من أيّ دين ومشرب. يحمل هذا التيار

الرئيسي نظرة معرفية تجاه موضوع العلمانية، وبرأي أتباعه أنّ العلمانية موضوع محدّد إزاء جوهر الدين والقيم وجوهر الإنسان والله، وبالتالي، كخطوة أولى، فهي مبنية على التصوّرات الخاصة لمفاهيم مثل الدين والقيم وألوهية الإنسان. بعبارة أخرى، إنّ أوّل سؤال للعلمانية المعرفية هو: هل إنّ جوهر معرفة الإنسان عن كيفية تنظيم شؤون الحياة السياسية والاقتصادية والحقوقية مُتضمَّنٌ في المعارف الدينية، أم في معارف أخرى؟ باعتقاد أرباب هذا التيار أنّ العلاقة بين الدين والدنيا هي علاقة وقائعية تقوم الظروف التاريخية بتحديدها، ولا يمكن لهذه الرابطة أن تنبثق من الدين. إذن، بحسب هؤلاء المفكرين فإنّ القاعدة النهائية والمعرفة العملية لتنظيم شؤون الحياة السياسية لا تكمن في المعرفة الدينية. من ناحية أخرى، تحوز آراء عادل ضاهر في كتابه «الأسس الفلسفية للعلمانية» على أهمية، على الرغم من أنّه لم يكن من مجال لطرحها هنا.

لذا، يمكن القول إنّ روّاد العلمانية الأوائل في العالم العربي (من أتباع العلمانية التاريخية والسياسية) كانوا يتوفّرون على نظرة سطحية وطبقية تجاه هذه المسألة، وكانوا في غالبيّتهم متأثّرين بالمفكرين الغربيين والمسيحيين، أمّا العلمانية بنوعها المعرفي فهي تعني الدخول في المنظومة المعرفية الإسلامية والنظرة العلمانية للتعاليم الدينية والتراث الإسلامي حيث تتناول بشكل أعمق العلاقة بين الدين والسياسة. ويبدو أنّ الهاجس الرئيسي للعلمانيين المعرفيين ليس سياسيًّا، بل فلسفي معرفي، من هذه الزاوية يلتقون بنمط من العلمانية، ويؤمنون بأنّ الخروج من الأزمات الفكرية يتمثّل في تبلور العلمانية المعرفية. وفي إطار بحث أكثر دقّة لفكرة العلمانية، سلّطنا ضوءًا على آراء نقّاد الفكر العلماني في العالم العربي مثل برهان غليون ومحمد عمارة فهما يعتقدان أنّ العلمانية نفسها تشكل أخطر

أزمة فكرية وعامل تخلّف في العالمين الإسلامي والعربي. وفي الختام، لا بدّ من القول إنّ هذا المقال لا يعكس جميع الآراء والأفكار والموضوعات المطروحة على مائدة النقاش الفكري للمفكرين العرب العلمانيين، بل هو مجرّد تجليات لأفكارهم توضّح طبيعة الفكر الليبرالي والعلماني لهؤلاء، وهي بالتالي لا تعدو كونها إضاءة على هذه القراءة الفكرية في العالم العربي.

الفصل الرابع

الاتجاه النقدي في الفكر العربي المعاصر

ذبيح الله نعيميان(*)

مقدمة:

في هذا العالم الإسلامي المتجدّد، تبرز الدراسات النقدية كإحدى الاتجاهات التي تطرح مشاريعها النقدية بالاستناد إلى أبعاد وعناصر متعدّدة. يمتدّ بعض هذه العناصر بجذوره، وفي أشكال خاصة، في أعماق الحضارة، ولكن أعيد، في الوقت الحاضر، إنتاجه وترميمه بالاستعانة ببعض الأفكار النظرية والعلمية الحديثة. وسوف نحاول، في هذه الدراسة، الإجابة عن السؤال الآتي: ما هو التيار النقدي في العالم العربي؟ وما هي العوامل والظروف التي ساعدت على تبلوره؟ وما هي القواعد التي يبني عليها روّاده رؤاهم النظرية؟

(*) دكتوراه علوم سياسية من معهد العلوم الإنسانية والدراسات الثقافية.

لمعرفة الجوانب المختلفة لهذا التيار، سنلقي نظرة سريعة وشاملة على التيارات العربية، ما يستلزم استعراض أهمّ الشخصيات المؤثّرة في هذا التيار مع تقديم مراجعة لمحاور أفكارهم.

موقع التيار النقدي بين التيارات الفكرية السياسية العربية

من المعلوم أنّ مراجعة كلية للمسيرة الفكرية السياسية في العالم العربي تنطوي على مشاقّ خاصّة، وذلك لتعدّد تياراتها وكثرة شخصياتها المنتشرة على طول البلاد الناطقة بالعربية، أضف إلى ذلك المراحل المتعاقبة التي مرّت بها، بيد أنّ المفكّر اللبناني رضوان السيد صنّف ثلاث مراحل رئيسية عاشتها التيارات الفكرية الشهيرة في العالم العربي هي:

1 ـ انتشار الأفكار المنادية بتحديث الإسلام، والانخراط في الحضارة المعاصرة، واقتباس الجوانب الإيجابية من الغرب،

2 ـ المرحلة النقدية واليأس من التجديد،

3 ـ مرحلة الإسلام السياسي. ثمّ يقسّم رضوان السيد مراحل الخطاب الإسلامي في مواجهة التحديات المعاصرة في العالم العربي إلى أربع مراحل للمراجعة هي كالتالي:

1 ـ خطاب مواجهة التجديد، المقترن بفكرة الوحدة والصمود أمام كلّ الوقائع التي استمرّت حتى عام 1924،

2 ـ الخطاب الوطني المقترن بالوحدة والتجديد، بداية من عام 1924،

3 ـ مرحلة الخطاب الإسلامي ومواجهة الأيديولوجيات من خلال تنظيرات أبي الأعلى المودودي،

4 ـ خطاب الحاكمية الإلهية الذي بدأ مع سيد قطب في عام 1960[1].

تمايزت وما تزال هذه التيارات المختلفة عن بعضها (لا سيّما التيار الليبرالي العربي الذي تمايز عن التيار الإصلاحي والتيار الأصولي)[2] في صور وأشكال عدّة. كما نحصي عند حسن حنفي مفكّر اليسار الإسلامي ثلاثة تيارات داخل الإصلاح الديني هي: تيار الشيخ جمال الدين الأفغاني، تيار الفكر الليبرالي بزعامة رفاعة الطهطاوي (1801 ـ 1873م)، والتيار الفكري العلمي العلماني بزعامة شبلي الشميّل[3]. من وجهة نظر حنفي إنّ أهمّ رموز خط الإصلاح الديني هم: الشيخ جمال الدين الأفغاني، محمد عبده، رشيد رضا، حسن البنا، سيد قطب، محمد باقر الصدر، عبد الرحمن الكواكبي، الشوكاني، علال الفاسي (المغرب)، بشير الإبراهيمي، الطاهر بن عاشور (تونس)، السنوسي (ليبيا)، ومحمد إقبال. لقد بدأ تيار الإصلاح الديني مع تألّق الأفغاني، ومرّ بانتكاسة في عصر محمد عبده (هزيمة الضباط الشباب)، ثمّ تواصل مع خشية

---

(1) رضوان السيد، **اسلام سياسى معاصر در كشاكش هويت وتجدد**، مصدر سابق، ص261؛ رضوان السيد، «**مراحل گفتمان اسلامى در پاسخ به چالش هاى يك قرن**»، مجلة: پگاه حوزه، العدد 16، ص5.

(2) على سبيل المثال، انظر: أنور عبد الملك، **انديشه سياسى عرب در دوره معاصر**، ترجمة: أحمد موثقي، منشورات جامعة المفيد، ط1، قم، 2005م، ص22 ـ 23؛ أحمد موثقي، **جنبش هاى اسلامى معاصر**، مصدر سابق، الفصل الثاني.

(3) حسن حنفي، **نقد العقل العربي في مرآة التراث والتجديد**، التراث والنهضة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2004م؛ كمال عبد اللطيف، **قراءات في أعمال محمد عابد الجابري**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2004م.

رشيد رضا وسلفيّته، ليتجدّد على يد حسن البنّا، ثمّ ليغيّر، أخيرًا، سيد قطب مساره[1]. أمّا الفكر الليبرالي فقد وضع لبناته الأولى رفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي (1822 ـ 1889م)، وتواصل تاريخيًّا مع أحمد لطفي السيد وطه حسين وعباس محمود العقاد وطاهر حداد وقاسم أمين وعلي عبد الرازق. وأخيرًا التيار الثالث وهو التيار العلمي العلماني وأهمّ طلائعه: شبلي الشميّل، فرح أنطوان، سلامة موسى، زكي نجيب محفوظ ويعقوب صروف[2].

وفي هذا الخضم، كانت توجد أوساط ومحافل ثقافية ـ سياسية ذات مرجعيات خاصّة بها، لا سيّما في مصر وجامعة الأزهر التي احتضنت تيارات عديدة وعلى مستويات مختلفة، وهي تيارات جديرة بأن نقف عندها ونتأمّلها، هذه المحافل كانت من الأهمية بحيث إنّ دراسة التيارات العربية ـ الإسلامية عادةً ما كان يتمّ عبر مقارنتها بالمحافل المصرية. وما تزال هذه المحافل تتعاطى في عصرنا الراهن مع تحديات التراث والحداثة وحتى العقل الإسلامي والنقل، فمثلًا، مصطفى عبد الرازق (1885 ـ 1946) شقيق علي عبد الرازق ومن تلاميذ الشيخ محمد عبده وأتباع الشيخ جمال الدين الأفغاني ـ أنهى دراسته في الأزهر والتحق بجامعة السوربون بفرنسا لإكمال دراسته في فرع الفلسفة، ثمّ اختير رئيسًا للأزهر في عام 1945م ـ وفي إطار مواجهته المستشرقين والتيارات السلفية، نظّم بحثًا معمّقًا في أواخر عقد الثلاثينات في التفسير التاريخي للفلسفة الإسلامية يستند إلى

---

(1) للاطلاع على تقرير نقدي عن مسيرة هذا التيار، انظر: رضوان السيد، **اسلام سياسى معاصر در كشاكش هويت وتجدد**، مصدر سابق.

(2) حسن حنفي، «پروژه ميراث وبازسازى»، ترجمة: مجيد مرادي، مجلة: پگاه حوزه، العدد التجريبي 2، ص13.

المنهجية التاريخية (Historicity). ويعتبر عبد الرازق مؤسّس الخطاب الفلسفي في عصر النهضة العربي. ثمّ جاء بعده تلميذه علي سامي النشّار الذي انتفض على فكر أستاذه وبالتحديد في مسألة تأصيل الفلسفة والفلاسفة[1].

وبموازاة ذلك، عني الدكتور جعفر عبد السلام، الأمين العام لاتحاد الجامعات الإسلامية ومعاون رئيس جامعة الأزهر، بالتيارات الفكرية التي مرّت على الأزهر والمحافل المصرية في النصف الثاني من القرن العشرين، ليقسّمها طبقًا للتصنيف الشائع إلى ثلاثة تيارات: التيار السلفي المحافظ، التيار العلماني المتطرّف، والتيار الوسطي المعتدل. يرى عبد السلام أنّ السلفيين المحافظين الذين يدافعون عن ثوابت الإسلام يسعون إلى تطبيق تام للشريعة بعيدًا عن القوانين الوضعية، وعلى سبيل المثال، شنّ مصطفى صادق الرافعي هجمة شرسة على طه حسين في «المعركة تحت راية القرآن» وكذلك على منصور فهمي وعباس محمود العقاد. ويصنّف جعفر عبد السلام كلًّا من محمود عزمي وطه حسين ومحمود شاكر ومصطفى الشكعة (في كتابه «إسلام بلا مذاهب») ومحمود أمين العالم (الماركسي السابق) وكذلك حسن حنفي ضمن العلمانيين المتطرّفين الذين يؤمنون بالقوانين الوضعية فقط، معتبرين الإسلام سبب تخلّف المسلمين. بعد ذلك ينسب عبد السلام التيار الثالث إلى الاعتدال وذلك لدفاعه عن الثوابت الإسلامية، ويشكّل خريجو الأزهر الجدد لا سيّما في مرحلة تحديث الأزهر ابتداءً من عام 1961 وغالبية المفكّرين المعاصرين المصريين القسم الأعظم من

---

(1) محمد تقي كرمي، «گفتمان فلسفي در انديشه معاصر عرب»، مجلة: پگاه حوزه، العدد 33، 2001م، ص22 ـ 23.

هذا التيار. يؤمن هذا التيار، بحسب رأيه، بتقدّم العلوم، وعدم التفريط بثوابت الشريعة، والنزوع نحو تجديد الحياة الدينية، والتطبيق المعتدل للشريعة، والانفتاح على التحولات الجديدة في القوانين الوضعية. وفي هذا السياق، فإنّ المفهوم الذي يحمله لهم التطبيق المعتدل للشريعة هو أنّ عددًا من مسائل الشريعة تنطوي على أهمية. فمن ناحية، ثمة عدد قليل من القواعد تعدّ بمثابة قواعد تشريعية، ومن ناحية أخرى: إنّ الدين أيضًا قابل للتفسير، وأنّ تعدّد المذاهب والاجتهادات الفقهية (منها اجتهادات المذهبين الشافعي والاثني عشري) يساعد على هذا الأمر. وبناءً على ذلك يعتبر عبد السلام الميل نحو ضرورة إحياء الاجتهاد من الخصائص المهمّة التي تميّز التيار المعتدل في مصر[1].

إنّ اتّخاذ موقف صريح من السنّة والتراث الإسلامي كان عاملًا مهمًّا في مسيرة كل تيّار. ويؤكّد فهمي جدعان المفكّر الفلسطيني (1940م) المعروف على «أنّ الوحي، يقينًا، ليس من السنّة» معتبرًا إيّاه ما فوق التاريخ، ويضيف: «إنّ السنّة لها جذور في الأوضاع المعرفية والاجتماعية والثقافية والتاريخية للإنسان». بعد ذلك يستعرض جدعان ثلاثة مواقف نظرية إزاء التراث هي:

1 ـ موقف يدعو إلى إحياء التراث.

2 ـ موقف يستلهم من التراث.

3 ـ موقف يدافع عن مراجعة التراث. ويرى جدعان طبقًا لهذا الموقف الأخير «أنّ إعادة قراءة التراث في ضوء مناهج العصر

---

(1) جعفر عبد السلام، «جريان هاى عرب» حوار معه منشور في مجلة: پگاه حوزه، العدد التجريبي الخامس، بي تا، ص4 ـ 5.

الحالي يمكن أن تجعل من التراث جزءًا طبيعيًا من الحالة المعاصرة»[1].

وأيّا كان الأمر، فإنّ من بين التيارات الفكرية ـ الثقافية في الوطن العربي، برزت قراءة هي على حدّ قول زكي الميلاد الباحث ورئيس تحرير مجلة «الكلمة» الصادرة في سوريا، «قراءة ذات اتّجاه أكاديمي، أو إنّها تتظاهر بذلك». ويعتقد أنّ محمد أركون هو مثال بارز لهذه القراءة، ثمّ يستعرض الفوارق التي تمايز هذه القراءة عن التيارات الأيديولوجية السلفية. يقول زكي الميلاد في هذا المجال:

لا تملك القراءات الأيديولوجية مقاصد معرفية بحتة. لهؤلاء أهداف أخرى يسعون إلى تحقيقها تحت غطاء التجديد الفكري، فجهود هؤلاء لا تؤخذ بعين الجدّ. في حين أنّ قراءات السلفية منبثقة عن المخاوف والهواجس، وتدلّل على نظرة ضيقة وانسداد فكري، ما يجعلها عاجزة عن تلبية مقتضيات العصر.

وفي إشارته إلى القراءة الأكاديمية، يتناول زكي الميلاد على سبيل المثال آراء محمد أركون بالقول:

تصبّ محاولات محمد أركون باتجاه إصلاح الفكر الديني الإسلامي بناءً على قراءته وذلك عبر سوق الفكر الإسلامي نحو المصير نفسه الذي انتهى إليه الفكر الديني المسيحي في الغرب. بحسب رأيه، إنّ السبيل إلى الإصلاح يمرّ عبر تحطيم هيمنة الفقهاء على النصّ الإسلامي، والفصل بين الدين والدولة، والاستعانة بالعلوم الإنسانية والفيلولوجيا، بوصفها علومًا تهدي الفكر الإسلامي

---

(1) فهمي جدعان، «دلواپسي هاى نسل فردا»، مجلة: پگاه حوزه، العدد 64، 2002م، ص4 ـ 5.

إلى العالم المعاصر والحداثة. هذا الطراز من التفكير هو غربي في عمقه وجوهره، قصدتُ أنّه الشيء نفسه الذي يؤكّد عليه المختصّون الغربيون في شؤون الإسلام، من أجل إقصاء الإسلام عن مسرح الحياة وفصله عن قضايا المجتمع والأمة والدولة وتعطيل قدرته الاجتهادية.

بهذا التعاطي السلبي بعدم إيمان هذا التيار بالقدرة الاجتهادية للمجتمع الإسلامي، يطرح زكي الميلاد قراءة أخرى تحت مسمّى «الاعتدالية» أو «الاجتهادية» ومن أمثلته الشيعية: السيد محمد باقر الصدر، والشيخ مرتضى مطهري، والشيخ محمد مهدي شمس الدين، أمّا أمثلته من أهل السنّة فهم: الشيخ محمد الغزالي، الشيخ يوسف القرضاوي، وجهود المعهد العالمي للفكر الإسلامي على طريق أسلمة المعرفة[1]. وبالجملة، فقد دخل التيار الأكاديمي النقدي على خط نقد العقل العربي الإسلامي بالاستناد إلى العقلانية من نمط النقد العقلي الذي أسّس له كانط[2].

بدوره، يعتقد حسن حنفي ضمن تحليله مسيرة المفكّرين العرب أنّ عبد الله العروي هو ممثّل الماركسية العربية، ومحمد عزيز الحبابي ممثّل الشخصانية الإسلامية، ومحمد عابد الجابري ممثّل الفلسفة البنيوية، وأدونيس ممثّل الظاهراتية العربية، وزكي نجيب محفوظ ممثّل الواقعية العربية، وعبد الرحمن بدوي وزكريا إبراهيم

---

(1) يعتقد رضوان السيد أنّ الجهود السبّاقة لهذا المعهد على طريق أسلمة المعرفة والمتمثّلة بعقد أوّل مؤتمر له في عام 1982، لا تختلف كثيرًا عن آراء الندوي والمودودي وسيد قطب والقرضاوي. (رضوان السيد، «**اسلام سیاسی معاصر در کشاکش هويت وتجدد**»، مصدر سابق، ص52 ـ 53).

(2) زكي الميلاد، «**نو انديشى دينى معاصر؛ جريان ها، آفاق وانتظارات**»، پگاه حوزه، العدد 49، ص22.

ممثّلا الوجودية العربية، وعثمان أمين وتوفيق الطويل وأبو ريدة كممثّلين للمثالية العربية[1].

وفي الحقيقة، يحتلّ المغرب العربي مكانة خاصّة في خريطة التيارات الفكرية العربية، إذ يستعرض حسن حنفي خمسة روّاد في الفكر العربي المغربي هم: محمد عزيز الحبابي مؤسس الجمعية الفلسفية بالمغرب، عبد الله العروي، محمد عابد الجابري، طه عبد الرحمن، وعبد الكبير الخطيبي (وهذا الأخير يكتب للقراء الفرنسيين)[2].

يصنّف عبد الإله بلقزيز الكاتب والباحث المغربي تيارات المطالعات النقدية والأكاديمية في العالم العربي وخاصة في المغرب إلى ثلاث مدارس:

1 ـ **مدرسة الدراسات التراثية**: يعتقد بلقزيز أنّ أهمّ رموز هذه المدرسة الفكرية والثقافية محمد عابد الجابري، علي أومليل، طه عبد الرحمن، وإلى حدّ ما عبد الله العروي. وقد تطوّرت هذه المدرسة على يد سالم يفوت، سعيد بن سعيد العلوي وعبد المجيد الصغير. تطرح هذه المدرسة النظرية أسئلة معرفية ذات نظرة مقارنة لدراسة النظام الفكري في المناخ العربي الإسلامي الكلاسيكي.

2 ـ **مدرسة الدراسات التاريخية**: من منظّري هذه المدرسة العلامة محمد المنوني، عبد الله العروي، محمد القبلي، محمد الزنبير، وأحمد التوفيق، حيث يطرحون بحوثًا تاريخية لا

---

(1) حسن حنفي، «پروژه میراث وبازسازی»، مصدر سابق، ص14.

(2) حسن حنفي، **نقد العقل العربي في مرآة التراث والتجديد**، مصدر سابق، ص216.

سيّما عن مرحلة القرون الوسطى والتراث الوطني والإقليمي للمغرب مستخدمين منهج التحليل التاريخي وبالاستعانة بالمعرفية التاريخية.

3 ـ التيار الفكري ـ الفلسفي: أهمّ الناشطين في هذا التيار عبد السلام بن عبد العالي، محمد سبيلا، محمد نور الدين آفاية، سالم يفوت، كمال عبد اللطيف، ومحمد الوقيدي، ويلجأ هؤلاء إلى أسلوب النقد المعرفي للعلوم بالأخصّ العلوم الإنسانية، ويطرحون أفكارهم ونظريّاتهم ضمن مقولات نقد الحداثة، وجينالوجيا الحداثة، وفكرة العقلانية.

بعد أن يذكر بلقزيز هذه التيارات والمدارس المختلفة يستعرض ثلاثة أساليب متمايزة هي:

1 ـ الأسلوب التاريخي أو الأصالة التاريخية: وعبد الله العروي، بحسب رأيه، أبرز مستخدمي هذا الأسلوب.

2 ـ الأسلوب البنيوي ـ المعرفي: يستند محمد عابد الجابري في منهجيّته على هذا الأسلوب.

3 ـ الأسلوب النقدي ـ التفكيكي: وأشهر من يفضّلون هذا الأسلوب: الخطيبي وعبد الفتاح كيليطو وعبد السلام بن عبد العالي[1].

إذن، يمثّل كل من هذه التصنيفات بعدًا من الأبعاد المختلفة للتيار النقدي في العالم العربي، وبالتالي، لا يمكن الركون إلى أحدها فقط. سوف نحاول في المباحث القادمة التركيز على أبعاد

---

(1) عبد الله بلقزيز، «جريان هاى فكرى ـ سياسى در مغرب اسلامى»، مجلة: پگاه حوزه، العدد التجريبي 4، ص7 ـ 8.

مختلفة من الإطار الذي انتظمت فيه هذه التصنيفات ـ بعد أن كانت الضرورة تتطلّب إلقاء نظرة عامة ـ وإن تعذّر مراعاة هذه التصنيفات على الدوام.

رموز التيار النقدي

1 ـ محمد عابد الجابري

مفكر عربي مجدّد ولد في عام 1936 بالمغرب، حصل على إجازة الفلسفة في عام 1967 ثمّ على الماجستير والدكتوراه في عام 1970 من كلية الآداب في جامعة الرباط. عكف على تدريس الفلسفة والفكر العربي ـ الإسلامي في الجامعة نفسها منذ عام 1967، أبدع يراعه نتاجًا غزيرًا ومتنوعًا، بما يقرّبه ممّا يمكن أن نطلق عليه المعرفة الحضارية (لا سيّما في مجال البحوث الواسعة حول العلوم المتفرّعة عن الحضارة الإسلامية).

لقد طارت شهرة الجابري في آفاق العالم العربي خلال عقدي الثمانينات والتسعينات من القرن الماضي، لذا، فإنّ معرفته تنطوي على أهمية من عدّة جوانب:

أوّلًا: إنّه من المفكرين العرب القلائل الذين استطاعوا توسيع دائرة المتلقّين وحواراته، ليتواصل مع المشرق العربي، خصوصًا أنّه يعتقد بوجود تباين تام في التاريخ الفكري والثقافي لجناحي الوطن العربي الشرقي والغربي. ومن ذلك التباين في طبيعة المواجهة لهذين الشطرين الإسلاميين ضدّ الاستعمار، وبالأخصّ سيطرة اللغة الفرنسية على بلاد المغرب العربي، وقد كان هذا التباين بل قل إن شئت، القطيعة الثقافية بينهما أشدّ في أوساط المفكرين.

ثانيًا: لقد استطاع الجابري أن يحرّر فكره من المناخ الذي ساد الوطن العربي في عقدي الستينات والسبعينات إلى فضاء أرحب،

ليطرح أسئلة جديدة ورؤية مغايرة تمامًا في معالجتها، بمعنى، أنّه بجهوده هذه لم يكن بصدد الإجابة ثانية عن تحديات من قبيل العلاقة بين التراث والحداثة. لقد اهتمّ الجابري تحت تأثير واضح من المدرسة البنيوية بتحليل بنية الخطاب العربي أكثر من اهتمامه بالهموم التي تشغل أذهان المفكرين العرب، حيث أبدع في الكشف عن الآليات الظاهرة والباطنة التي تحكم الروح والعقل العربي، والذي ينتج، باستمرار، نوعًا خاصًّا من المعرفة، وقد دوّن رؤيته التحليلية هذه بشكل رئيسي ضمن ثلاثيّته الشهيرة «نقد العقل العربي».

ثالثًا: لقد تمكن الجابري من عرض أفكاره في إطار مختلف. والعمل الرئيس الذي قام به هو تقديم تحليل معرفي عن كيفية تبلور التراث الفكري للمسلمين الذين يعيشون في العالم العربي[1].

أمرٌ آخر مثير للاهتمام وهو عرض جانب من أفكار الجابري على القرّاء بصورة مقارنة مع أفكار شخصية مشهورة أخرى، وذلك أثناء حوار علمي تمّ بينه وبين حسن حنفي في عام 1989 ونشر على صفحات مجلة اليوم السابع الفرنسية، وقد عرف الحوار في الأوساط العربية باسم محاورة عقد الثمانينات، وقد أثارت ردود أفعال بعض المفكرين والنخب، وأصبحت حديث المحافل الفكرية والسياسية العربية. وجُمعت هذه المحاورات في كتاب تحت عنوان «حوار المشرق والغرب نحو إعادة بناء الفكر القومي العربي». ومنذ نشر الصحيفة المذكورة لنصّ المحاورات، دخل على الخطّ العديد من النقّاد للمشاركة في الحوار الثنائي، ووجّهوا نقدًا لكلام وأفكار المتحاوِرين، من هؤلاء الناقدين: ناصيف عوّاد، صلاح أحمد

(1) محمد تقي كرمي، «نقد عقل عربى، درآمدى بر انديشه هاى محمد عابد الجابرى»، مجلة: پگاه حوزه، العدد 21، 2001م، ص15 ـ 18.

إبراهيم، أحمد محمد الدغشي، عبد الله بونفور، علي مبروك، عبد العزيز المقامح، رمضان بسطاويسي محمد، أحمد عبد العليم عطية، محمد أركون، أحمد عبد المعطي حجازي... إلخ. كما انبرى المفكر جورج طرابيشي إلى تدوين نقد مستقل على أفكار الجابري في كتابين مشهورين «المثقفون العرب والتراث؛ التحليل النفسي لعصاب جماعي عربي»، وكتاب مستقل وضخم في نقد كتب الجابري الثلاثة بعنوان «نقد نقد العقل العربي»[1][2].

2 ـ محمد أركون

مفكّر فرنسي ذو أصول جزائرية، ولد في توريره ميمون في منطقة القبائل الكبرى بالجزائر، أنهى دراسته الجامعية في كلية الفلسفة بالجزائر، وحصل في عام 1968 على الدكتوراه في الفلسفة من جامعة السوربون في باريس، عكف على التدريس في هذه الجامعة للفترة من 1961 حتى 1991، وكان يدرّس في جامعة برلين للفترة من 1977 إلى 1979 كأستاذ زائر. كما تقلّد منصب باحث زائر في Wissenschaftskolleg في عام 1990، وفي مركز الدراسات المتقدّمة في برنستون في الفترة من 1992 ـ 1993[3].

---

(1) صدرت في عام 1996 عن دار الساقي في لندن.

(2) محمد مهدي خلجي، «مكالمه دو فرهنگ در گفتگوى متفكرى از مشرق ومتفكرى از مغرب عربى»، مجلة: نقد ونظر، العدد 9.

(3) عمل المفكّر محمد أركون كأستاذ زائر عبر سنوات مختلفة في الجامعات التالية: لوس أنجلس 1969، برنستون 1985، لوفان لانيف 1977 ـ 1979، روما في كلية Pontificial d'Etudes Arabes، فيلادلفيا 1988 ـ 1990، أمستردام 1991 ـ 1993، جامعة نيويورك في شهري مارس وأبريل من عامي 2001 و2003، جامعة ادنبره Gifford Lectures في نوفمبر 2001. ويعمل كمستشار علمي في مجال البحوث الإسلامية لمكتبة الكونجرس في واشنطن منذ العام 2000.

عبر مقارنة نفسه بمحمد أركون يطلق محمد عابد الجابري ـ الذي يتعاطى النقد المعرفي ـ على نقد أركون وصف «النقد اللاهوتي»[1].

تتلخّص المشكلة من وجهة نظر أركون في نضوب الإبداع والحيوية في الثقافة الإسلامية منذ القرن الثالث عشر الميلادي، وأنّها قد تراجعت كثيرًا مقارنةً بالعصر الكلاسيكي للحضارة الإسلامية. يعتقد أركون أنّ نزعة الأنسنة حظيت بأهمية وافرة، وأنّ الحضارة الإسلامية في العصر البويهي في القرن الرابع قد سبقت الغرب في هذه التجربة. والحقيقة، إنّ تلك الحركة جاءت كنتيجة طبيعية لتلاقح الفلسفة اليونانية بالدين الإسلامي، فخلقت مناخًا من العقلانية والمناظرات العلمية، لكنّها توقّفت مع صعود السلاجقة إلى الحكم. ويقترح أركون نمطًا من الفلسفة الإنسانية الديمقراطية للخروج من الأزمة التي تواجهها الأنسنة، ويدعو إلى علمانية لا تلغي الدين. وبذلك يرفض أركون العلمانية الغربية التي تطرد الدين خارج دائرة الحقيقة الفكرية والثقافية، وتفرض عليه العزلة. إنّ دعوة أركون عبارة عن حالة تتوسّط العلمانية الغربية والهيمنة المطلقة للدين على الحياة والفكر. وتأسيسًا على ذلك، فإنّه يرنو إلى تحقيق هدفين رئيسيين من مجموع دراساته في مجال الأنسنة: الهدف الأول، الاهتمام بالبعد الديني للوجود التاريخي للإنسان في جميع العصور والميادين الاجتماعية، والهدف الثاني، خلق رابطة نقدية بين الإنسان والمعتقدات الإنسانية الأصيلة. يؤكّد أركون أهمية التراث الفكري

(1) محمد عابد الجابري، **التراث والحداثة**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1991م، ص320 ـ 321. نقلًا عن: محمد تقي كرمي، «**نقد عقل عربى، درآمدى بر انديشه هاى محمد عابد الجابرى**»، مصدر سابق، ص18؛ موقع محمد أركون.

والفلسفي للحضارة الإسلامية في هذا المجال، حيث يعتقد أنّ هذا التراث الفكري يتيح للمسلمين المساهمة في الفلسفة الإنسانية المعاصرة. بطبيعة الحال، يرتهن أركون حركة التيارات السياسية الإسلامية والحكومات التي وظّفت الإسلام لخدمة أهدافها التسلّطية والأيديولوجية بالانعتاق من المعتقدات الأيديولوجية عبر أسلوب النقد التاريخي، ومن الزاوية نفسها، يرى ضرورة إحياء الموقف الفلسفي في الفكر الإسلامي العربي المعاصر، لاعتقاده أنّه بدون طرح الأسئلة الفلسفية يتعذّر الاهتمام الشامل النقدي المستنير والحرّ بمصير الإنسان، كما إنّه في غياب الجهد العقلاني، تتحوّل الذخائر الثقافية والدينية إلى أدوات خطيرة[1].

3 ـ نصر حامد أبو زيد

كاتب مصري شهير ومثير للجدل، ولد في عام 1943 في مدينة طنطا بمصر، حصل على البكالوريا الفنية فرع الإلكترون في عام 1960م، نال في عام 1968 شهادة البكالوريا العادية وقدّم في السنة نفسها على الدراسة في كلية الآداب فرع اللغة العربية بجامعة القاهرة. بعد حصوله على الإجازة في الأدب العربي بدرجة جيد جيدًا، عكف على التدريس في الكلية نفسها في عام 1972. ثمّ تابع دراسته العليا وحصل على الماجستير في عام 1977، ثمّ الدكتوراه في عام 1981. وكان عنوان أطروحته لنيل شهادة الماجستير «المجاز في القرآن والتفسير العقلي للقرآن عند المعتزلة»، أمّا عنوان أطروحته لنيل شهادة الدكتوراه فكان «تأويل القرآن عند ابن عربي»[2]. من

(1) مجيد مرادي، «سكولاريسم بهداشتى»، مجلة: پگاه حوزه، العدد 130، 2003م، ص20.

(2) من أبرز أساتذته في تلك المرحلة: عبد العزيز الأهواني وحسن حنفي. اشتغل أبو زيد بالتدريس في الجامعة الأمريكية بالقاهرة في الفترة 1976 ـ 1977،=

الملاحظات الجديرة بالذكر في حياة أبو زيد مسألة حكم المحكمة بارتداده والتفريق بينه وبين زوجته الدكتورة ابتهال أحمد كمال يونس الأمر الذي أثار ضجّة كبيرة في مصر؛ لكنّه كان يصرّ على إسلامه وبالتالي لم يجد سببًا للتوبة. لكنّ المحكمة، في نهاية المطاف، تراجعت عن حكمها بالطلاق، فسافر أبو زيد إلى أوروبا ودرّس في جامعة ليدن الهولندية[1].

ظروف تشكّل التيار النقدي

تمثّل الظروف الثقافية والاجتماعية التي تساعد على تقوية التيارات العقلانية العامل المهمّ في مسيرة هذه المذاهب الفكرية. وبالإمكان تقسيم الظروف التي ساهمت في نموّ التيار النقدي المعاصر في العالم العربي إلى قسمين هما:

1 ـ لقد رسم تعرّف العالم الإسلامي، وبضمنه العالم العربي، على الحداثة الغربية والمبادئ العقلانية لعصر التنوير ملامح التيار النقدي. وكانت هذه المعرفة على مستويات عدّة، وقد تعقّدت وتشابكت مع مرور الوقت، لا سيّما وأنّ ظهور القراءات النظرية والأكاديمية زاد من تعقيد المسألة. ويعتبر عقد الستينات نقطة تحوّل في تبلور الأفكار الحداثوية. فمن جهة، كانت هزيمة العرب في حرب 1967 أمام إسرائيل الشرارة التي أشعلت فتيل الدراسات النقدية الحديثة في العالم العربي ذات الصلة بالقضايا الداخلية والخارجية، ومن جهة

= وكأستاذ زائر في جامعة أوزاكاي في اليابان في الفترة 1985 ـ 1989، في جامعة الخرطوم وجامعة بنسلفانيا الأمريكية في الفترة 1977 ـ 1980.

(1) نصر حامد أبو زيد، **نقد گفتمان دينى**، مصدر سابق، ص482 ـ 492.

ثانية، فإنّ وقوع حربين كونيّتين وما تسبّبتا به من أزمات فكرية واجتماعية في الغرب، فجّرت عاصفة من الأفكار النقدية لدى المفكّرين الغربيين عن الحضارة الغربية، فأيقظت هذه الانتقادات الداخلية الكثير من المفكّرين المنبهرين أو المعجبين بالعالم الغربي الحديث من سباتهم، وجعلتهم يعيدون النظر في المشهد. لقد مهّد هذان العاملان لظهور التيار النقدي العقلاني في صور متعدّدة في الوطن العربي[1].

وفي إطار تصوّر أعمّ من مفهوم النظرة النقدية تجاه ما يقصده هذا المقال، ثمة دراسات نظرية كثيرة ومتنوعة في نقد الأفكار الدينية ومعطيات العلوم التاريخية في الحضارة الإسلامية ـ العربية، من هذه الدراسات الحداثة الليبرالية المثيرة للتحدّي التي طرحها طه حسين (1889 ـ 1973م) في كتابه «في الأدب الجاهلي»، و«تجديد ذكرى أبي العلاء»، و«الفصل بين الدين والدولة» لعلي عبد الرازق (1888 ـ 1966م) وكذلك في كتابه «الإسلام وأصول الحكم» في عام 1925 الذي أثار حفيظة الأزهر وإدانته، والدراسة النقدية للفكر العربي المعاصر بالأخصّ الأيديولوجيا الدينية من قبل الفيلسوف السوري صادق جلال العظم في نقد الفكر الديني والتي أدّت إلى محاكمته سياسيًّا في العامين 1969 ـ 1970 وأثارت ضجّة واسعة[2]، كما ظهرت دعوات في السابق لشخصيات مثل لطفي السيد، شبلي الشميّل، سلامة موسى، زكي نجيب محمود (في السنوات الأولى التي كان يدعو فيها إلى الوضعية المنطقية)،

---

(1) علي محافظة، **التيارات العقلانية والتنوير في الفكر العربي**، مصدر سابق، ص252 ـ 253.

(2) أنور عبد الملك، **انديشه سياسى عرب در دوره معاصر**، مصدر سابق، ص171 ـ 172، 82 ـ 88، 99 ـ 104.

تطالب، من وحي تأثّرها بالغرب الحداثي، بالانقطاع التام عن التراث الحضاري القديم[1].

2 ـ من جهة أخرى، فإنّ الجمود السلفي والأشعري في عالم أهل السنة دفع وما يزال بعضًا إلى العقلانية الاعتزالية والفلسفة الرشدية، ذلك أنّ الامتعاض من الهروب السلفي والأشعري من العقل حين ينبسط نظريًا فإنّه، من جهة، يجد تجسيده المتكامل في التفسير العقلاني التام للدين وتؤيّد هذا البسط النظري القراءة النقدية لتاريخ التفكّر في الحضارة الإسلامية أيضًا التي ترى التفاسير الدينية تفاسير تاريخية تمامًا. ومن جهة أخرى، برأي هؤلاء العقلانيين، لا التفكير المستقل عن الدين ينطوي على امتناع ذاتي، ولا هم يعرفون لهذا التفكير المستقل والفلسفي منعًا شرعيًا (على الأقل لا يعرفون منعًا شاملًا) خاصًا في متن الدين، عدا بعض حالات المنع التي يفسّرونها على أنّها استنباطات تاريخية غير صائبة من النصوص.

على أنّ الجزء الأكبر من الجمود الفكري عند أهل السنّة يعود بالدرجة الأولى إلى التعبّد بالنصّ أو ما يطلق عليه: «النصّية» (Textualism)، وأحيانًا يُنظر إلى البحث من هذه الزاوية؛ بيد أنّ الاكتفاء بالتحليل البدائي القائل بأنّ النصّية تقف، ضمن ثنائية، في مقابل العقلانية، لن يفيد البحث في شيء؛ إذ إنّ أيّ إيمان بالدين يقتضي، بطبيعة الحال، مستوىً من النصّية، من هنا، فإنّ هذا المقدار من الاستناد إلى ظواهر النصوص وذاك المقدار من اعتماد

---

(1) عبد الهادي عبد الرحمن، **سلطة النص، قراءات في توظيف النص الديني**، مؤسسة الانتشار العربي وسينا للنشر، بيروت، 1998م، ص205.

العقلانية في العدول عن ظواهر النصوص أو اعتمادها، هو الذي يضفي الموضوعية على موقف المفكر، من حيث إنّ هذه المسألة تشكل كذلك طيفًا متنوعًا من نظريات علم المعرفة الديني والميثودولوجيا لفهم الدين.

1 ـ التحديات الفكرية والثقافية المعاصرة في العالم العربي

يُعنى جانب من القراءة النقدية بالتيارات الاجتماعية والسياسية والثقافية في الفترة الأخيرة للعالم العربي، والتي تطغى عليها الرؤية السلفية المنغلقة، وتعاني في داخلها من تناقضات نظرية وعملية عدة[1]؛ فمثلًا، يرفض محمد عابد الجابري القراءات الثلاث: الكلاسيكية الرجعية (من الشيخ الأفغاني والشيخ عبده وحتى الإخوان المسلمين)، والليبرالية المتغرّبة والتوفيقية المعاصرة (التوفيق بين التراث وتاريخ الحضارة الإسلامية وبين المعطيات الفكرية الحديثة للفلسفة الغربية)، ويسعى إلى إحياء العقلانية التي يبحث عنها في ابن رشد. برأي الجابري أنّ التيار الكلاسيكي خاض تجربة في المرحلة المعاصرة لكنّه «لم يحقّق النتيجة المنشودة في العالم الإسلامي، بسبب مواقفه المتشنّجة والانفعالية والرجعية في مواجهة الوقائع وموجة الأفكار الحديثة». ويعاني التيار الليبرالي المتغرّب من المعضلة نفسها، حيث يرى طوق النجاة في الارتهان الكامل للغرب. وبعبارة أوضح: «لقد تنكر هؤلاء المفكرون لتاريخهم وتراثهم الثقافي والديني برمّته، ليواجهوا في نهاية المطاف الفشل المحتوم. ويمكن أن نفسّر ذلك بجملة واحدة هي: «أنّهم لم يعرفوا مجتمعهم». أمّا التيار الثالث فلا يرى الجابري فيه حركة موحّدة ومنسجمة، وهو أيضًا لم يصب حظًا من النجاح «ووحدها العقلانية التي تعتبر الطريق

---

(1) المصدر نفسه، ص201 ـ 206.

الصحيح والوحيد لخلق فكر جديد ونابض في العالم الإسلامي»[1]. في عقلانيته النقدية يميل الجابري نحو ابن رشد مدفوعًا بمواجهتين، مواجهة مع السلفيين والأصوليين لرفع لواء التنوير والحداثة بوجههم، ومواجهة أخرى مع المستشرقين والحاجة إلى رفع لواء التجديد، والذي يعبّر عن رؤيته[2]، على الرغم من أنّه اقتبس الكثير من أبعاد نظريته من عالم الحداثة.

والأمر المثير هو أنّ الجابري يرى تجربة المغرب العربي إزاء تحدّي التراث والحداثة تفارق تجربة الكثير من الدول كمصر. فبرأيه أنّ التجربة التي برزت في المغرب تفارق «تجربة مصر في نقطة جوهرية وهي أنّ الحداثة المستوردة في المغرب لم تقع في تناقض شديد مع السلفية، ما يعني أنّ الحالة المصرية لم تتكرّر هناك»، بينما يرى أنّ «السلفية المحلية ظهرت في المغرب وأنّها قادت حركة التجديد (Modernization) ومعركة الاستقلال في آن». وهو في هذا التحليل لا يتّفق مع حسن حنفي الذي يلقي باللائمة ومسؤولية الفشل على الأشعرية لأنّه يعتقد:

عندما نلقي نظرة على المغرب (الأندلس) الأشعري المذهب، سوف نجد أنّ الليبرالية العربية الإسلامية قد نمت وترعرعت في أحضان المذهب الأشعري. نعم، لم يكن في المغرب والأندلس هذه الجمهرة من الفرق والملل والنحل الموجودة في الشرق، إلّا أنّ هذا

---

(1) محمد عابد الجابري، «**عقلانيت وهويت**»، ترجمة: محمد رضا وصفي، مجلة: نامه فرهنگ، العدد 28، 1997م، ص123.

(2) محمد المصباحي، **الجابري والحلم المزدوج بالعقلانية**، **التراث والنهضة: قراءات في أعمال محمد عابد الجابري**، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، 2004م؛ محمد عابد الجابري، **عقلانيت وهويت**، مصدر سابق، ص210.

لا يعزى إلى استبداد المذهب الأشعري، فغياب التعدّدية كان قائمًا حتى قبل قيام المذهب الأشعري.

في المقابل، يطرح الجابري مسألة جوهرية بقوله «إنّك تجد في المذهبين الأشعري والمالكي في المغرب اجتهادات وآراء لا تجدها في المشرق حتى عند المعتزلة والأشاعرة والحنابلة»[1].

إنّ العقلانيّة التي يسعى الجابري إليها موجودة على نحوٍ، في التاريخ الإسلامي القديم، من هنا نراه يثور عندما «يسعى عدد من المثقفين الجدد إلى اطّراح كل ما ينطوي عليه التاريخ الإسلامي القديم من تراث، وهو أمر متعذّر»، على هذا، فإنّ أيّ حداثة بدون العودة إلى ماضي التاريخ الإسلامي ستكون عاقبتها وخيمة، إلّا أنّ هذه العودة إلى الماضي والنقد المنبثق عنها والموجّه إلى الحداثويين المعاصرين تحمل معنىً خاصًا للجابري، لأنّ اهتمامه بهذه النزعة الماضوية تعني له العودة إلى ابن رشد.

ابن رشد جزء من هويّتنا الإسلامية والعربية، كيف يمكن أن نتحدّث عن الحداثة والتجديد في الفكر العربي الإسلامي دون الرجوع إلى التاريخ الإسلامي ونقده.

وبالجملة، فهو ينظر إلى آراء الكثير من أولئك الحداثويين على أنّها أفكار غربية مستوردة، ويوجّه نقده هذا إلى «الذين يتبنّون الحداثة المستوردة، ولا يحيون حياة شعبهم ومجتمعهم، بل هم غارقون في أوهامهم الشخصية»[2].

---

(1) محمد مهدي خلجي، مكالمه دو فرهنگ در گفت وگوي متفكري از مشرق عربي ومتفكري از مغرب عربي، مصدر سابق.

(2) محمد عابد الجابري، عقلانيت وهويت، مصدر سابق، ص124.

لقد تحدّث كثيرون قبل الجابري عن ابن رشد؛ لكنّه بذل جهودًا واسعة وذات معنى لتطوير عقلانيّة ابن رشد. ومن جملة أولئك الذين تحدّثوا عن ابن رشد: فرح أنطون في «ابن رشد والفلسفة»، وعاطف العراقي في «النزعة العقلية عند ابن رشد» وزكي نجيب محمود وغيرهم كثير ممّن تطرّقوا إلى فكر ابن رشد.

ويحمل الجابري على قراءة الوضعيين في العالم العربي بريادة زكي نجيب محمود الذي صدرت له عدّة كتب وكان نقد التراث الثقافي العربي من أهمّ أهدافه. يقول أحمد ماضي: إذا نظرنا إلى آراء الجابري في هذا المجال، سنجد أنّه ينتقد الوضعية بشراسة، لكنّه لا يتحدّث بالتفصيل عن هذا الموضوع، اللهمّ إلا إشارات وتلميحات إذا وضعنا بعضها بعضها إلى جانب بعضها الآخر، فربّما سنخرج بصورة تعبّر عن موقفه من الوضعية، لأنّنا لو لاحظنا التحليل المنطقي للمفاهيم والنظريات العلمية كما تطرحها الوضعية المنطقية وتستخدمها، سنستنتج أنّ التحليل المنطقي «تحليل صوري وأصلي، هدفه تنظيم نموذج منطقي للغة العلم»[1]. مضافًا إلى ذلك، في الوقت الذي تقصر الوضعية المنطقية الفلسفة على التحليل المنطقي الدقيق للغة العلوم، ترفض وبشدّة إمكان ظهور تراكيب فلسفية للعلوم هدفها تأييد نظرية أو فلسفة ما في حقل الطبيعة والوجود والإنسان، أو على الأقل تضفي الاعتبار على بروز مثل هذه التراكيب بالنسبة إلى كثيرٍ من النظريات والأفكار التي تعجز عن الصمود بوجه التحليل المنطقي الدقيق.

ولا يكتفي الجابري هاهنا بتوجيه النقد واللوم لفكرة التحليل

---

(1) محمد عابد الجابري، **مدخل إلى فلسفة العلوم**، دار الطليعة، بيروت، 1982م، ص24.

المنطقي، بل يذهب بعيدًا باتجاه التأكيد على أنّ الميتافيزيقا هي جني الوضعية المنطقية وهدفها في آن. ثمّ يوضّح أنّ الإيمان بالميتافيزيقا أو رفضها هو «اتجاه فلسفي غير علمي تمامًا». إنّ انتقاده الوضعيّة يزداد حدّة حين يقول بأنّ إقصاء الموضوعات التي لا تصمد أمام الاختبار التجريبي بحجّة وجوب إقصاء كل ما يتعلّق بالميتافيزيقا من قضايا وتفكير، سيؤدّي إلى وقف مسيرة التطوّر العلمي، كنتيجة لتوقّف الاكتشافات العلمية التي هي رهن بالعقلانية والخيال المبدع[1].

أمّا المفكّر نصر حامد أبو زيد فقد سلّط الضوء خلال دراسة تاريخية على الموقف المتردّد للشيخ محمد عبده وبعض من آرائه العقلانية الاعتزالية وفسّرها على أنّها قراءة تجديدية حديثة اقتضتها الظروف العربية المستجدّة، ثم إنّه ما برح يستعرض تحوّل الفلسفة الرشدية والاعتزالية والتجريبية للرازي وابن الهيثم وابن النفيس. . . إلخ سعيًا منه لتوضيح المعادلة التاريخية لعبده تجاه الغرب[2]. كما وجد أبو زيد في المحاولات المنهجية لطه حسين نموذجًا للعقلانية

---

(1) أحمد ماضي، «نئوپوزيتويسم وتحليل منطقى در انديشه فلسفى معاصر»، ترجمة: محمد تقي كرمي، مجلة: نقد ونظر، العدد التاسع.

(2) يقول أبو زيد: «هذه الازدواجية في النظر إلى أوروبا وفي استيعابها ازدادت تعقيدًا وتركيبًا حين حاول العقل العربي «التوفيق» بين أوروبا والتراث الإسلامي، ذلك أنّ التراث الإسلامي العقلاني المؤهّل للتواصل مع فلسفة الأنوار، هو بالأساس التراث الرشدي والمعتزلي على مستوى الفلسفة واللاهوت، والتراث العلمي التجريبي المتمثل في إنجازات الرازي وابن الهيثم وابن النفيس... إلخ، وهذا التراث ذاته هو الذي انتقل عبر الأندلس إلى أوروبا في عصر النهضة وأفادت منه في صياغة معادلة نهضتها». (نصر حامد أبو زيد، **النص والسلطة والحقيقة: إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، 2000م، ص28).

الديكارتية والتي تمثّل، برأيه، تجربة للعقلانية الجديدة وسط التردّد بين التراث والحداثة[1].

2 ـ معضلة الدراسات البرانية والجوانية: من الاستشراق إلى الدراسات النقدية

بالنسبة إلى الحضارة الإسلامية، التي تخضع فيها النصوص الدينية مضافًا إلى التحليلات المختلفة في العلوم الإسلامية للدراسة والتمحيص، فإنّ المنهجية الشائعة في دراسة الاثنين هي منهجية الدراسات الجوانية وبالاستعانة بالأساليب المتداولة في العلوم المختلفة. في هذه الأجواء فإنّ الدراسات البرانية وإن كانت غير ممتنعة؛ لكنّها توظّف في حالات خاصّة، وفي حالات أخرى تتناول جانبًا من الموضوع. وحتى لو استُخدِمت الدراسات البرانية، فإنّه لا يُنظر إليها كهدف أخير، سيّما أنّها في الكثير من المجالات لن تحقّق الأهداف المطروحة في العلوم الإسلامية، ذلك لأنّ العقل هو معيار الاستدلال والقياس النظري في العلوم العقلية، وفي العلوم النقلية أيضًا أنواع عدة من التأمّلات النقلية تعتبر نظرتها البرانية إزاء القضايا التاريخية، إلى حدّ ما، نوعًا من النظرة الجوانية إلى القضايا موضع الدراسة، وفي الحقيقة، هي بمثابة قاعدة الاستدلال للمضامين والمقاصد الدينية.

في المقابل، أصبح أسلوب الدراسة البرانية على النحو الذي راج في عصرنا الحالي في حدّ ذاته هدفًا مستقلًا، ولم يعد يُنظر إليه، حُكمًا، كاستدلال لمصلحة أو ضرر أمر جوّاني ديني؛ إذن، فالدراسة البرانية الدينية أيضًا متداولة في الدراسات العادية، ولكن

---

(1) المصدر نفسه، ص28 ـ 35.

لكونها ليست هدفًا مستقلًّا لذاتها، وتُوَظّف لتأييد أو رفض رأي ديني معيّن، فهي تعتبر، نوعًا ما، رؤية جوانية دينية. هذا، في حين تبدو، أحيانًا، التحليلات البرانية الدينية المطروحة في عالمنا الراهن من وجهة نظر أتباع دين ما أنّها ستلحق ضررًا ببعض المعتقدات والتصوّرات الدينية، وبسبب عدم مراعاتها المسائل المنطقية والمنهجية المتناسبة مع الموضوع محل الدراسة وفرضياته العقلية والتاريخية، فهي دائمًا موضع جدال ونقاش، وتعتبر حيادية، على الأقل من منظار الذين يتبنّون نظرة برّانية إزاء الموضوع، ويُنظر إلى النتائج المضرّة المحتملة أيضًا على أنّها من الاقتضاءات الحتمية للمقاربة العلمية.

لقد ظهر الاستشراق كنهضة للبحوث محكومة بضوابط ومبادئ خاصة من أجل دراسة الشرق بكل ما يحتوي من نصوص إسلامية وعلوم ووقائع ومؤسسات، وبكلمة، دراسة الأبعاد النظرية والعملية للحضارة الإسلامية. ولكن في سياق الشعور ببعض القصور والانحرافات الميثودولوجية في الدراسات الاستشراقية، ظهرت دراسات عديدة في العالم الإسلامي في مجال التراث الديني والعلمي. في هذه الأثناء، فإنّ أرباب الدراسات النقدية الذين ركزوا اهتمامهم، وبصور مختلفة، على تبنّي العقل الاعتزالي والنظرة الفلسفية البحتة والنقد التاريخي، كانت لهم رؤية نقدية أيضًا إزاء المنهجية السائدة في الدراسات الاستشراقية.

وفي هذا السياق، وبعيدًا عن كون الاستشراق يفتقد إلى الأسس العلمية خاصة في ما يتعلق بالرؤية المتعالية إلى الغرب والدونية إلى الشرق، فهو (الاستشراق) ينطوي وبشكل كبير على انحرافات وقصور في المنهجية. وفي المقابل، فإنّ البعد الوضعي للمنهجيات الجديدة في هذه الدراسات الحديثة اعتمد رؤى متنوعة وجديدة، حيث ازدهر

هذا الجانب وبالأخصّ في العقود الأخيرة أي بعد شيوع النقد البنيوي على العقلانية المعاصرة. في الوقت نفسه، وبغضّ النظر عن الجهود التي يبذلها الكثير من أصحاب الأفكار الحديثة من أجل خلق حدود مفهومية وبنيوية واستحداث منهج يتوسط منهجيّتهم والمنهجية السائدة في الاستشراق، فإنّهم يبذلون مساعيَ خاصة أيضًا من أجل تبيئة أو التظاهر بتبيئة المناهج التي يستخدمونها والمقتبسة من بيئات مختلفة بشكل تقليدي أو مقتبسة مع بعض التصرّف. إنّ ما يدعو إلى الاهتمام والتأمّل هو اشتراك الاستشراق وهذه الدراسات الحديثة في الخصوصية البرانيّة لمعظم هذه الدراسات، الأمر الذي يتيح الظروف لقيام ضروب من التحديات النظرية بين المنجزات النظرية لهذه الدراسات والتعاليم الدينية أو لا أقل بين القراءات المتباينة لها.

الدراسات النقدية: الجوهر والأبعاد

ترعرع التيار النقدي العربي في المناخ الأكاديمي العربي ـ الغربي الجديد، وتغتذي تركيبته على التراث الفكري للحضارة الإسلامية، وكذلك على بعض المكتسبات النظرية الحديثة للفكر الغربي. لقد عرف العالم العربي المعاصر تيارات فكرية ـ فلسفية متعدّدة وبمضامين نقدية، لم يُتح لكثير منها الانتشار بشكل واسع ومؤثّر، وبشكل عام، اقتصرت امتدادات هذه الأفكار الحديثة على حدود الوطن العربي، حالف الحظّ بعضها، وتخلّى عن بعضها الآخر، على سبيل المثال، لم يُكتب للاتجاه الوضعي الجديد أبدًا أن يحظى بمناصرين متحمّسين في أوساط المفكرين العرب يمكنه من إنتاج تيار قوي في مجال الأفكار الفلسفية. كان من أبرز المدافعين عن هذا التيار في البلدان العربية الدكتور زكي نجيب محمود، ثمّ خلفه محمد عبد الرحمن مرحبا (من لبنان). لم يتحوّل هذا التيار إلى

مدرسة ذات نفوذ، لكنّ هذا لا يعني أنّه فشل في استقطاب اهتمام المفكرين العرب، أو افتقر إلى المدافعين أو المنتقدين، وكان من أكثر المهتمّين به: محمود أمين العالم، يحيى هويدي، عاطف أحمد، وياسين خليل[1].

على أنّ عنصرين اثنين هما العقل الاعتزالي ـ الفلسفي والنقد التاريخي احتلّا موقعًا خاصًّا في هذه التركيبة المنوّه إليها، مضافًا إلى عنصر المصلحة الذي كان بمثابة المكمّل النظري للعنصر الأول في إطار النموذج النظري لمقاصد الشريعة، لذا، فإنّ التركيز على بعض الأبعاد المختلفة في هذه العناصر الثلاثة، سيوفّر لنا صورة أكثر شفافيّة ووضوحًا في ما يتعلّق بمراجعة هذا التيار الموجود والمتنامي في العالم العربي.

قبل الخوض في هذه العناصر، يلزم الاهتمام بالقراءات العامة التي يمكن توظيفها في المواجهة البحثية مع الدين والتراث الديني. يستعرض عبد الكريم سروش في هذا الخصوص ثلاث قراءات هي كالتالي: «القراءة الأولى، تعنى بفهم جوهر الدين. وقد بدأت مع بزوغ فجر الدين واستمرّت بأشكال مختلفة حتى اليوم»، و«يحاول الظاهراتيون في العصر الراهن اكتشاف الدين بصورة محايثة وبعيدًا عن ملابسات الوجود والبيئة والتاريخ، وعلى حدّ تعبيرهم الحكم «بتعليق الحكم»، بمعنى، تشذيب الدين من جميع الزوائد والإضافات، والتعرّف عليه بجوهره الخالص والتعريف به. مبدئيًّا، لا شأن للمشتغلين بمعرفة جوهر الدين والظواهر الدينية، بصحة وسقم أو صدق وكذب دعوى الدين»؛ «القراءة الثانية كلامية ـ فلسفية،

---

(1) أحمد ماضي، نئوپوزيتويسم وتحليل منطقى در انديشه فلسفى معاصر، مصدر سابق.

وتعنى بتحديد صدق وكذب مزاعم الدين»، والقراءة الثالثة، النقد التاريخي. «وهي قراءة الذين يعتنون بالوجود الظاهري والتاريخي للدين [مثل القراءة السوسيولوجية والأنطولوجية]»، أي يعتنون بالأبعاد «المؤثّرة والمتأثّرة، ويصبح هو نفسه قوة اجتماعية تاريخية، كسائر القوى الأخرى، وتظهر آثاره وعواقبه الإرادية واللاإرادية»، ومن هذه الزاوية «فإنّ الدين على صعيد الظهور الخارجي والتاريخي يصبح جسمًا يلتبس بأنواع الملابسات، ويتّخذ وجهًا طبيعيًّا إلى جانب وجهه الماوراء الطبيعي، والقاعدة العامة والبديهية تقول عندما تدخل ما وراء الطبيعة في الطبيعة تصبح طبيعية [أي عندما يدخل الغيب في الشهود يصبح شهوديًّا]، وما لم تصبح كذلك لن تكون في دائرة إدراك أهل الطبيعة». ربّما أوحى هذا التصوّر بنزع القدسيّة عن الدين؛ غير أنّ سروش ينفي ذلك ويقول:

لا يعني ذلك نزع طابعه [الدين] القدساني، بل يعني أنّ وحي اللازمان واللامكان قد دخل في حدود الزمان والمكان والدهر والمدينة، وصار له تاريخ وأصبح في متناول بني البشر[1].

1 ـ العقل الاعتزالي

في التعاطي مع الدين ثمة قراءات عدّة مطروحة أمامنا، فمثلًا يمكن من زاوية ظاهراتية زيادة معرفتنا عبر الارتكاز على مبدإ التعليق واجتناب اتّخاذ المواقف حول صحّة التعاليم الدينية أو عدمها، كما يمكن اتّباع المناهج السائدة عند المؤمنين في فهم الدين، ولكن إذا اخترنا القراءة الثانية في الفهم ستواجهنا قضية أخرى نضطر بسببها إلى اختيار أحد الحلول المطروحة أمامنا لمواصلة المسيرة. يرى هانز

(1) عبد الكريم سروش، «شريعت وجامعه شناسى دين»، مجلة: كيان، السنة الثالثة، العدد 13، 1993م، ص3 ـ 5.

فراي أنّه حين نهمّ بجمع المعطيات الدينية والمكتشفات البشرية، ونبحث عن طريقة للمواءمة بينها، ستظهر أمامنا خمسة اتجاهات، مضافًا إلى كشفها الكيفية التي تُجمع بها المعارف الدينية والبشرية، فهي كذلك قراءات متعدّدة لتفسير المعطيات الدينية؛ إذ إنّ هذه المعطيات الدينية ـ الوحيانية ربّما انطوت على تفاسير متعدّدة تربطها علاقة خاصة بالمكتشفات البشرية. الاتجاهات الخمسة المذكورة هي:

1 ـ أقصى التزام بالعقل (وأدنى التزام بالدين).

2 ـ الالتزام المشروط بالمكتشفات البشرية.

3 ـ قراءة اختيارية عبر الحوار.

4 ـ تفسير المكتشفات البشرية على أساس الدين.

5 ـ أقصى التزام بالدين[1].

نجد في العالم الإسلامي أمثلة متعدّدة على هذه القراءات. إذا اعتمدنا تصنيف هانز فراي أعلاه في تحليل القراءات التاريخية في الحضارة الإسلامية، فسنجد أنّ العقل الاعتزالي قد شمل أفكارًا تراوحت بين الالتزام الأقصى والالتزام المشروط بالعقل وبالمعطيات العقلانية، وقد سعى هذا العقل إلى تحليل التعاليم الدينية من هذه الزاوية. طبعًا، قد تحتوي تجربتهم التاريخية [أي المعتزلة] حالات تمّ تفسيرها طبقًا لقراءات أخرى، لكنّ أسلوبهم المنهجي، بشكل عام، اشتُهر على هذا النحو. والأمر الذي يحظى بأهمية كبيرة هاهنا هو النفوذ والتأثير الذي تركه العقل الاعتزالي على التيارات العربية

---

(1) مصطفى ملكيان، «داده هاى وحيانى ويافته هاى انسانى»، مجلة: كيان، العدد 51.

المعاصرة، لدرجة يلفت انتباهنا تأثّر الشيخ محمد عبده، بنحوٍ ما، بآراء المعتزلة والماتريدية في التأسيس العقلاني لمشروعه الفكري[1].

يعتقد نصر حامد أبو زيد أنّ العقلانية التي كانت تغتذي على بعض الثقافات الوافدة، ظهرت كنتيجة للعصبية والتفاخر الذي ميّز التنافس بين العرب والعجم، فالعرب كانوا يفاخرون بأنّهم من نزل الوحي بين ظهرانيهم وفي ربوع الثقافة العربية، والعجم كانوا يفاخرون بتاريخهم الحضاري التليد، وفي هذا الخضم طرح المعتزلة مفهوم العقلانية ليكون معيارًا للفضل، خصوصًا إذا علمنا أنّ أئمّة الاعتزال كانوا من الموالي. لقد وضع المعتزلة العقل في مسيرة الدفاع عن الإسلام ومواجهة الغزاة وكذلك ترتيب أسس منظومة الاستدلال في الفكر الإسلامي، حيث كانوا، وبخلاف الأشاعرة، يقدّمون العقل على الشريعة[2].

بالإمكان تقوية العقلانية في مجال فهم وتفسير معطيات الوحي، إلى جانب العقلانية الفلسفية (بما هي الإطار الرئيسي للمنهج الفلسفي)، وذلك في مواجهة الكثير من قراءات تفسير الدين، مثلًا، التأويل [الهرمنوطيقا] هو إحدى الأدوات النظرية المفيدة في هذا المجال[3]. لأنّ العقل الإنساني المستقلّ إذا لم يعتبر جميع الأديان

---

(1) برهان غليون، **خودآگاهي، نقد دروني فرهنگ وجامعه عرب**، مصدر سابق، ص91.

(2) نصر حامد أبو زيد، **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1999م، ص130؛ نصر حامد أبو زيد، **الاتجاه العقلي في التفسير: دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، 1998م، ص45 ـ 46. يقدّم أبو زيد في هذا الكتاب دراسة تاريخية عن مفهوم العقل ومراحل المعرفة عند المعتزلة. «المصدر نفسه، ص 59 ـ 70».

(3) المصدر نفسه، ص203.

أو الأديان الخاصة ذات منشأ سماوي، فلن يستطيع اعتياديًا أن ينظر إلى المعطيات الدينية، من حيث كونها دينية، كمرجعيّة إلى جانب العقل الإنساني، وحتى لو سلّم بمنشئها السماوي، فإنّه سيرهن فهمها بتدخّله هو، قلّ أو كثر، وتاريخ الحضارة الإسلامية شاهد على ظهور طائفة واسعة من القراءات التنظيرية حول حجم تدخّل العقل، ووضعت قدرتها على التفسير على محكّ التجربة، وأنتجت منهجيات خاصة إجمالًا أو تفصيلًا، بيد أنّ معضلاتها التفسيرية لن تحلّ إلّا بغلبة البرهان أو السيطرة العملية لبعضها، وطبعًا، فإنّ الغلبة أو السيطرة التاريخية لأيّ قراءة لا تتمتّع بالضرورة بالاستمرارية التاريخية. وهنا أيضًا لا يمكن تجاهل العقلانية الاعتزالية، من حيث إنّ العقل كان متكأهم الوحيد في جميع البحوث، وكانوا ينظرون إلى الشرع كمفسّر لشريعة العقل ومتمّم لها؛ لذلك كانوا يضطرّون إلى تأويل مضمون الوحي عند اصطدامه بالعقل، فيتكلّفون ما ليس بعقلاني ولا يتناسب مع الأدبيات الدينية[1]. ومن هذا المنطلق، كانت شريعة العقل تحظى بأقصى قدسيّة عندهم، وإن كان العقل الاعتزالي يلجأ أحيانًا إلى الوحي ليغطّي ضعفه وقصوره، ويفسّر دائرة فاعلية المعطيات الوحيانية في إطار العقل فحسب.

لكنّ الظروف الثقافية والاجتماعية، على اختلافها، في العصر الحاضر، وخاصة في الغرب، ساعدت أيضًا على تأجيج هذا التحدّي في البلاد الإسلامية، وكذلك الاتجاهات الاعتزالية المحدثة ومراجعة الأفكار الفلسفية لفلاسفة من قبيل ابن رشد.

لقد اشتهر ابن رشد بين المفكرين المسلمين وغيرهم بمدرسته

---

(1) عبد الهادي عبد الرحمن، **سلطة النص: قراءات في توظيف النص الديني**، مصدر سابق، ص296.

الفلسفية التي تفارق الفلسفة المشائية في الشرق سيّما المدرسة السينوية [ابن سينا] في الأسلوب، وزد عليها خالصيّة في المنهجية وعمقًا في العقلانية. هذا، فيما وظّفت المدرسة السينوية الفلسفة في خدمة الدين، وقرّبتها أكثر من النهج الكلامي، لهذا كلّه، فإنّ الرجوع إلى الفلسفة الرشدية وإعادة التفكير فيها يمكن أن ينتج خالصيّة عقلانية. في المقابل، كان ابن رشد يتطلّع لتأسيس علاقة أخرى مع الشريعة والفقه، أو كما يقول السيد محمد حسن الأمين: «لقد بذل جهودًا فريدة لإقامة الجسور بين الحكمة والشريعة، وحاول عبر كتبه العديدة أن يكسر الدائرة المغلقة للفقه ووصله بالفلسفة، كان رائد التفكير الحرّ والتجديد في الفكر الإسلامي»[1]. ينطوي موقف ابن رشد الإيجابي تجاه الكشفيات الشهودية لابن عربي في سنوات مراهقته على معنى خاص مفاده أنّه لم يكن يرى في العقل وحده طريقًا إلى المعرفة، وإنّ عقلانيّته كانت تجد معناها، بشكل رئيسي، في مواجهة الجمود الأشعري، وبالتالي، لم تكن بالضرورة متضادّة مع الشهود العرفاني[2].

وعدا الجهود النظرية لابن رشد في إحياء الفكر الفلسفي في مواجهة شبهات الغزالي وبقية المناوئين للفلسفة، فإنّ سعيه للتقريب بين الدين والعقل يحوز على أهمية. والجانب المهم والتطبيقي لإنجازه النظري في هذا المجال هو في رسمه الحدود والفواصل التي تبيّن أنّ الظواهر الدينية قابلة للتأويل. يقسّم ابن رشد الناس ثلاث فئات: عامّة الناس، أهل الكلام والجدل، وأهل الفلسفة والبرهان،

---

(1) محمد حسن الأمين، «نو انديشى دينى وبازگشت به دوره نوزايى»، مجلة: پگاه حوزه، العددان 96 و97، 2003م، ص15.

(2) نصر حامد أبو زيد، **چنين گفت ابن عربى**، ترجمة: إحسان موسوي خلخالي، نشر نيلوفر، طهران، 2006م، ص182 ـ 218.

ويعتقد أنّ التأويلات البرهانية لا تجوز على الفئتين الأوليين؛ بل هي مشتملة على الضرر. وفي رسالته «فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال» يؤكد وجود انسجام ووفاق بين الدين والفلسفة، ثمّ في «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملّة» يكشف عن ضرر جدال أهل الكلام من حيث إنّه لا طائل من ورائه، وفي «تهافت التهافت» ـ ردًّا على «تهافت الفلاسفة» للغزالي ـ يستعرض ببيان برهاني أخطاء الفلاسفة المسلمين، وفي الوقت نفسه يردّ على اعتراضات الأشعريين لا سيّما الغزالي. وخلاصة القول إنّ ابن رشد كان يرنو إلى التوفيق والمصالحة بين الدين والفلسفة، وكان لهذه الجهود أثرها في ترجيح كفّة العقلانيين على أهل النظر والتأمّل[1].

يرى الجابري في الخلفية العقلانية الرشدية، والتي هي بحسب رأيه عقلانية أرسطية، امتدادًا لابن حزم، ويعزوها إلى الانقطاع المعرفي عن ذلك الفرع من العقلانية والفلسفة الأرسطية الذي تكامل في السلسلة الإشراقية للفارابي وأرسطو والسهروردي وصدر الدين الشيرازي؛ أي الفلسفة الإيرانية في معظم حلقاتها. وهو يذهب إلى أنّه حتى فخر الدين الرازي قد طرح فرعًا آخر للعقلانية الأرسطية وامتدادًا لها عبر إضافة الكلام الأشعري إليها. وبصورة عامة، يرى الجابري أنّ ثمّة انقطاعًا معرفيًا يفصل بين العقلانية في المغرب الإسلامي والمشرق الإسلامي، من حيث إنّ الوجه العقلاني العام لهذين الشطرين من العالم الإسلامي مختلف تمامًا. واللافت أنّه يعتقد بانتقال هذا الفكر الرشدي إلى أوروبا ليصبح «أحد الأركان الحية للنهضة الفكرية في أوروبا، ومن أعمدة عقلانيتها فلقّبوه بابن

---

(1) صادق آئينه وند، دين وفلسفه از نگاه ابن رشد، ص83 ـ 94. يشار إلى أنّ المؤلف ألحق بكتابه هذا نصّ «متن فصل المقال» طبقًا لنسخة محمد عمارة.

رشد اللاتيني». إنّ حبّه لابن رشد واهتمامه به نابع من كونه يرى فيه إمكانيات واسعة من الدينامية والحيوية و«ما أحوج العالم الإسلامي اليوم لأن يجد ضالّته في تاريخ الحضارة الثقافية، وأن يستلهم من المنهج العقلاني لابن رشد في معالجة القضايا الفكرية»[1].

وفي الحقيقة، إنّ محمد عابد الجابري يتحرّى خصيصة بارزة في العقلانية الرشدية وهي «أنّه (ابن رشد) يعارض أي نزعة تقديس أو قدسانية، وأنّ نهجه الفكري إنّما هو نهج نقدي»[2].

إنّ العقلانية الرشدية المعارضة للتقديس، هي قراءة نقدية تحمل في جوفها خصيصة ثانوية مفادها «أنّ فكر ابن رشد لا يمكن أن يتحوّل إلى أيديولوجيا؛ لأنّ قوامه النقد، والنقد، أساسًا، لا يتحوّل إلى أيديولوجيا». على هذا الأساس، حين يعرّف الجابري بنفسه يؤكد قائلًا: «إنّني من خلال طرح عقلانية ابن رشد لست بصدد البحث عن أيديولوجيا أو حلول نظرية وفكرية، وكلّ ما أريد قوله هو أنّ تفكيرنا ينبغي أن يقوم على العقلانية النقدية الرشدية»[3].

وأيًّا كان الأمر، فإنّ العقلانية الاعتزالية أمر مهم يسعى الكثير إلى استبطانها، وهي تنطوي على أبعاد مؤثّرة، وفي السياق نفسه يرى جابر عصفور أنّ القراءة الاعتزالية الجديدة تضمّ ثلاثة مبادئ معرفية هي:

1 ـ جميع البشر لهم القدرة على نيل المعرفة بشكل متساوٍ؛ لقد توزّع العقل، بوصفه رسولًا باطنيًّا بينهم بصورة عادلة.

2 ـ المعرفة أمر نسبيّ؛ لأنّها، من جهة، أمرٌ بشري، ومن جهة

---

(1) محمد عابد الجابري، **عقلانيت وهويت**، مصدر سابق، ص123.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه، ص123 ـ 124.

أخرى، تتكئ على أدوات متغيّرة. تتيح هذه النسبيّة إمكانية لمعرفة أفضل وأكمل.

3 ـ يجب السعي وراء كمال المعرفة من خلال توظيف الشك الديكارتي[1].

2 ـ المصلحة ومقاصد الشريعة

يشكل عنصرا «المصلحة» و«مقاصد الشريعة» في الفقهين المالكي والحنبلي بؤرتين غنيّتين لتغذية التيار النقدي في العالم العربي الذي يسعى إلى فتح الباب على مصراعيه أمام العقلانية، ويوفّر بحث مقاصد الشريعة أفقًا رحبًا لهذه القراءة النظرية. ويقف علماء أهل السنّة من عنصر المصلحة وعلاقتها بالنصّ والواقع ثلاثة مواقف هي: موقف الشافعية والحنفية القائل بالقبول بالمصلحة إذا ما تمّت إحالتها على القياس. في المقابل، إلموقف الثاني وهو قبول الحنابلة والمالكية بالمصلحة في صورتها الأصلية المستقلة، فيما يرى نجم الدين الطوفي (673 ـ 716هـ) في الموقف الثالث أنّ المصلحة تُقدَّم فقط في حال تعارضها مع النصّ، ليؤسّس بنظريّته هذه لعلم المقاصد، لأنّها تعني تقدّم المقاصد على الأدوات، من حيث إنّ علم الأصول عند أهل السنّة كان يضيّق الخناق على المقاصد. بعد ذلك جاء أبو إسحاق الشاطبي (ت790هـ) فأسّس علم مقاصد الشريعة، حيث يصف محمد عابد الجابري هذه الخطوة بـ«الانقطاع المعرفي»[2] على العكس من

---

(1) جابر عصفور، **مفهوم نص وتفكر اعتزالي جليد**، تقرير: حسن إسلامي، عن: سعيد عدالت نجاد، **نقد وبررسى هايى درباره انديشه هاى نصر حامد أبو زيد**، مركز الدراسات الثقافية الدولية، طهران، 2001م، ص12.

(2) محمد باوي، **«چالش شريعت ومصلحت در انديشه معاصر عرب»**، مجلة: پگاه حوزه، العدد 16، 2001م، ص13.

آراء بعض المنتقدين مثل أحمد الريسوني الذي يرى في الشاطبي استمرارًا منطقيًا للجويني والغزالي وابن عربي.

تعود البدايات اللامعة لبحث مقاصد الشريعة إلى أبي إسحاق الشاطبي في كتابه «الموافقات»، ثمّ بُعث من جديد في العصر الحديث على يد محمد الطاهر بن عاشور التونسي (1879 ـ 1973) العالم المالكي الذي في نفسه هوىً من أفكار المعتزلة. لقد التقى ابن عاشور محمد عبده في لقاءات عابرة (في ديسمبر عام 1884 وفي يناير عام 1885 وفي 9 ـ 24 من ديسمبر عام1903)، وتبوّأ مناصب مثل قاضي القضاة في البلاط ومفتي الفقه المالكي، وقد ألّف كتاب «مقاصد الشريعة الإسلامية». وثمة كتاب بالاسم نفسه صدر في عام 1963 للمؤلف الأستاذ علال الفاسي المغربي الذي يميل بأفكاره إلى الأشاعرة[1]. هذا، ولم تقتصر الأبعاد النظرية لمقاصد الشريعة على حدود الآراء الفقهية. يقول جمال الدين عطية:

لقد خطا ابن عاشور خطوة أوسع للغاية من الشاطبي والعزّ بن عبد السلام، بسعيه لإثبات أنّ المقاصد الشرعية لا تخصّ الشريعة فحسب، بل تتعدّاها إلى جميع العلوم. فلو طبّقنا المقاصد الشرعية على العلوم الاجتماعية، لتوضّحت الفلسفة وأهداف العلوم الاجتماعية، وفي ذلك فائدة كبرى للعلم[2].

لا شك في أنّ المنعطف الكبير الذي برز بعد رأي الطوفي وبشكل أخصّ الشاطبي ذو أهمية كبيرة. وقد اعتبر محمد جمال

---

(1) صلاح الدين جورشي، **مقاصد شريعت**، ترجمة: مجيد مرادي، مجلة: پگاه حوزه، العدد السادس، ص17 ـ 19.

(2) جمال الدين عطية، **رابطه ميان روش هاى علوم اجتماعى وعلوم شرعى**، حوار مع عبد الجبار الرفاعي، مجلة: پگاه حوزه، العدد 16، 2001م، ص23.

باروت ـ الباحث السوري المعاصر ـ في نقاش مكتوب مع أحمد الريسوني ـ الباحث المغربي ـ هذا المنعطف بمثابة مرحلة مهمّة في عملية علمنة فقه أهل السنة. فالباحث السوري باروت، على غرار الكثير، يؤمن بالحاكمية المطلقة للنصّ في العبادات، أمّا في المعاملات فالحاكمية للمصلحة، وفي حال تعارضها مع النصّ، فإنّها مخصِّصة للنصّ، طبعًا، يعلّل ذلك بالقول إنّ التعارض بين النصّ والمصلحة إن وجد، ليس تعارضًا بين الأدلة، بل بين آراء المجتهدين. وفي المقابل، فإنّ أشخاصًا مثل الريسوني الذي ينتقد بشكل محدّد دعوى الاجتهاد المطلق التي يطرحها محمد الطالبي، معتقدًا أنّ مثل هذه الدعوات الصادرة عن المجدّدين إنّما هي لعب بالنصّ؛ مبيّنًا أنّ الحالات التي يطرحها باروت وأمثاله في بسط نظرية مقاصد الشريعة هي أمثلة على تأويل النصّ.

وأيًّا كان الأمر، فإنّ الاهتمام بمقاصد الشريعة وعنصر المصلحة لم يقتصر على دائرة الفكر في المغرب العربي، وأبرز مثال على ذلك ما تجلّى في آراء مصطفى السباعي زعيم حركة الإخوان المسلمين في سورية الذي سعى إلى تقديم فهم مقاصدي للشريعة عبر مواصلة جهود الإصلاح والبحث خارج حدود الفكر الكلاسيكي للإخوان المسلمين. هذه الجهود التي تعرّضت للنقد ضمنيًّا من قبل محمد سعيد رمضان البوطي، من حيث إنّ السباعي يطرح المصلحة كدليل مستقل، فيما يدرجها البوطي ضمن مفهوم المصالح المرسلة الشائع الذي هو فرع من القياس، ولا يوسّع دائرة المفهوم أكثر من ذلك[1]. بطبيعة الحال، لقد شهد هذا المجال محاولات كثيرة لعلماء ومفكرين

(1) محمد باوي، چالش شريعت ومصلحت در انديشه معاصر عرب، مصدر سابق، ص13.

من أهل السنّة مثل الشيخ عبد الله دراز وطه جابر العلواني، وإنّ سبر آرائهم يتطلّب مجالًا أوسع لسنا بصدده.

3 ـ النقد التاريخي

من المعلوم أنّ منهج النقد التاريخي للنصوص الدينية (اليهودية) بدأ مع المؤلَّف الشهير «رسالة في باب اللاهوت والسياسة» للفيلسوف اليهودي الهولندي سبينوزا وذلك في مطلع القرن السابع عشر. وقد حاول في تلك الرسالة دراسة صحّة تلك النصوص وأصالتها، وقد استمرّ هذا النهج حتى هذا القرن[1]. إنّ منهج البحث التاريخي متواصل وبأشكال متعدّدة، ومن فرسان هذا الميدان كفينلاين سكنر (Qvenlin Skinner) وجون پوكوك (John Pocock) وجون دان (John Dunn).

يعتقد عبد الكريم سروش أنّ ظهور الفكر النقدي التاريخي في الثقافة الإسلامية له مفهوم ومنطلق خاصّ يشي بانقطاعٍ عن النهج القديم في البحوث:

بحسب تقاليدنا الماضية كان التاريخ يتشكل في إطار من المقولات والآراء الكلامية، بمعنى آخر، كان مؤرّخونا الأسلاف في نقدهم التاريخي يقدّمون الكلام على التاريخ، كما إنّ الأحاديث والروايات كانت تشكل أهمّ مصادر كتابة التاريخ، وكانت تُقيّم وتدوّن من زاوية كلامية. لقد بدأ الوعي التاريخي في باب الدين بمفهومه الدقيق مذ صار المؤرّخون يقدّمون التاريخ على الكلام في نقدهم التاريخي الديني، وفُتح باب الحوار والتفاهم بين الكلام

---

(1) محمد عابد الجابري، **تأملاتي در باب دين وانديشه**، مجلة: نقد ونظر، العددان 18 و19، 1998م، ص391.

والتاريخ. منذ ذلك الوقت عرف المؤرّخون أنّه، تارةً، لا بدّ من أن نضع الآراء الكلامية على محك النقد التاريخي، وتارةً أخرى، نقيّم الروايات التاريخية على محك النقد الكلامي، وأنّ في انفكاك هاتين المقولتين المهمّتين ضرراً للكلام والتاريخ معًا[1].

ثمّة تحليلات وتصوّرات متعدّدة عن مكانة التاريخ ودوره المعرفي، تصوّرات تصل التاريخ بالفكر. وفي الحقيقة، توجد قراءتان للتاريخية على النحو الآتي:

أوّلًا: انحصارية الحالات التاريخية: الأولى، القراءة التاريخية، وهي بشكل عام تعني موضعة أيّ فكر أو تجربة في إطار الظروف والسياقات التاريخية الخاصّة بها، وهي مرتبطة بها، ويمكن فهم خصوصيّاتها وإمكانها فقط في سياق تلك الظروف، وليس بمعزل عنها، ما يعني، التشديد على الأهمية الأولية للسياق التاريخي لتأويل النصوص من كلّ نوع. من ناحية أخرى: إنّ الظرف الزمني الخاص بكلّ تجربة أو فكرة يؤكد على تعذّر تعميم المعطيات والحيثيات الخاصة بتلك التجربة أو الفكرة على حالات وظروف تاريخية أخرى؛ لذا، فإنّ هذه القراءة للتاريخية تُطرح بالتعارض مع الأصول العامة، وهذا يعني، على سبيل المثال، أنّ استنتاجات الفكر الغربي في عصر الأنوار، تخصّ ذلك العصر وحده، وبالتالي، فهي لا تقبل التعميم على سائر العصور التاريخية، أو التجارب والأفكار.

ثانيًا: تأثير القبليات التاريخية وتأريخية الأشياء: ثمة مفهوم آخر للتاريخية مختلف عن المفهوم السابق نجده، على سبيل المثال، في

---

(1) عبد الكريم سروش، «**شريعت وجامعه شناسي دين**» مجلة كيان، السنة الثالثة، العدد 13، ص12.

هرمنوطيقا هايدغر أو في بحث اختلاط الآفاق عند غادامير، وهو، بسبب الاعتقاد بمبدإ الاستمرارية، غير قابل للجمع مع جينالوجيا فوكو ومبدإ القطيعة.

إنّ هرمنوطيقية غادامير، عدا كونها هرمنوطيقا أنطولوجية وجودية، فهي تحمل صورة من «التأثير التاريخي» حيث استمرّ هذا البعد التاريخي فيها عبر اللغة، وفي الحقيقة، إنّها تاريخية تشكل اللغة والوجود معًا. هذه التاريخية ليست بمعنى الخلفية الزمانية البحتة فحسب، بل إنّها تجمع كلّ السنن والمعارف والثقافة وكلّ ما يتعلّمه مَن ينشأ في أحضان تلك الثقافة منذ طفولته، ولا يمكن له أن ينزع عنه هذه المعطيات القبلية. في ضوء هذه النظرة التاريخية، ليس بمقدورك أن تجد ثقافة أو حضارة أو فكرًا أو معتقدًا غير متأثّر بخلفيّته الثقافية، وهنا تلعب اللغة دور الوسيط الذي يتيح إمكان إقامة الجسور بين مرحلتين تاريخيتين وثقافتيهما وأفكارهما. بطبيعة الحال، ليس بالضرورة أن يكون التأثير التاريخي في هرمنوطيقية غادامير، وبخلاف رؤية فوكو، من موقع السلطة، وعليه، فإنّ ثمّة صيغة من الاستمرارية والامتداد التاريخي ثاوية في هذا التأثير التاريخي المتورّخ مختلفة عن الصورة القبلية للتاريخية والنسبية التاريخية، بحيث أنّه لا يمكن، طبقًا له، إدراك أيّ شيء من فكر وثقافة وواقعة إلّا في إطار هذه السياقات التاريخية. طبعًا بالاستناد إلى هذا المعنى التاريخي الكامن في هرمنوطيقيا أشخاص مثل هايدجر، فإنّ الفكرة أو الثقافة أو الواقعة لا يمكن نسبتها إلى الحالات التاريخية الأخرى، ليس لأنّ كلّ مثال من أمثلتها محكوم بظروف خاصّة فقط، وإنّما أيضًا لجهة النسبيّة المطروحة في المفهوم الأوّل.

ومهما يكن من أمر، فإنّه من منظار الجينالوجيا القائمة على الأركيولوجيا الفوكوية والنظرة التاريخية الخاصّة التي يتبنّاها، فإنّ كلّ

بناء يضمّ مجموعة من المعارف والمناهج والفرضيات الخاصة بمرحلة تاريخية معيّنة ومن إنتاجها، ما يعني أنّ مرحلة تاريخية معينة لا تربطها، حُكمًا، علاقة بالمرحلة التي سبقتها، وتفصل بينهما قطيعة، بينما القراءة التاريخية الهرمنوطيقية مبنية على مبدإ الاستمرارية، وبالتالي، ومن زاوية منهجية، لا يمكن لهذين الأمرين أن يجتمعا، وبناءً على ذلك، فإنّ هذا الإشكال مطروح على الذين أرادوا الجمع بين هذين المبدأين النظريين، وابتداع منهجية خالية من التناقض في تحليل تاريخ الفكر السياسي في الإسلام وإيران[1].

وبعد، فإنّ الاهتمام بالمنهج التاريخي هو، نوعًا ما، تمهيد للنقد التاريخي. وقد ظهر في القرن الماضي في العالم العربي أشخاص مثل مصطفى عبد الرازق الذي حاول عبر الاستعانة بمنهج تاريخي ذي مضمون سلفي، الدفاع عن أصالة الفلسفة الإسلامية، والعمل عن هذا الطريق على التعاطي مع التحدي الثنائي المتمثّل بالمستشرقين والسلفيين. ثمّ جاء بعده إبراهيم مدكور الذي وظّف، من زاوية ليبرالية، مزيجًا من المنهج التاريخي والمنهج المقارن. وقد أدّى بعض الفشل الذي واجهه هذان الباحثان اللذان صبغا المنهج التاريخي في دفاعهما عن أصالة الفلسفة الإسلامية بلونٍ سلفي أو ليبرالي، أدّى بحسين مروّة في أواخر عقد الثمانينات لأن يوجّه النقد للعناصر الأيديولوجية في الفلسفة، ولكن هذه المرة عبر نظرة ماركسية ومن زاوية المنهجية المادّية التاريخية[2]. وبالجملة، فإنّه

(1) هذا النقد المنهجي موجّه إلى السيد داوود فيرحي لتدوينه كتاب: **قدرت، دانش، مشروعيت در اسلام**. (انظر: داود فيرحي، عباس منوچهري وصادق حقيقت ندوة نقدية حول الكتاب).

(2) محمد تقي كرمي، **«گفتمان فلسفي در انديشه معاصر عرب»**، مصدر سابق، العدد 33، ص22 ـ 23؛ والعدد 34، ص19 ـ 20.

يمكن تبنّي قراءات مختلفة بإزاء التراكمات التاريخية التي تعبّر عن نفسها في إطار الأفكار وتاريخ الوقائع والمؤسسات التاريخية:

1 ـ من جهة، يمكن التعاطي مع هذه الأمور التاريخية عبر نظرة قيمية، بمعنى، أن ننظر إليها نظرة نقدية أو نظرة قبول مقرونة بالسرور والرضا. في هذه الحالة، لن يقتضينا الموضوع تفسير الدوافع أو الميول أو المقاصد التي تستبطنها تلك الأمور التاريخية، فضلًا عن شرح أسبابها والعلاقة بين العلّة والمعلول، وأقصى ما يلزمنا تقديم وصف كامل لتلك الأمور، ليصير التاريخ هاهنا مجرّد عنصر عرضي ليس له أيّ دور مفتاحي في الدراسة. هذه النظرة القيمية الوصفية ولكونها تحمل صفة قيمية، فهي في هدفها وبغضّ النظر عن حجم نجاحها ليست بالضرورة أمرًا مذمومًا؛ لأنّها ترسم لنا صورة وصفية عن الموجودات وطبيعتها. وفي الحقيقة، إنّ أيّ نظرة نقدية لتصوّر خاص في هذه الرؤية، لا بدّ من أن تنبني على منهجية استدلالية أو وصفية في تحليل الطرف المعارض؛ من حيث إنّ علومًا عقلية ونقلية كثيرة قد تشكلت على هذا الأساس. وطبقًا لذلك، يتبلور جهد تفسيري يقوم على معرفة الدوافع والنوايا والمقاصد التي لها دور في فهم مضمون هذه الأمور التاريخية.

2 ـ من جهة ثانية، يمكن التعاطي مع هذه الأمور التاريخية من خلال نظرة تاريخية بحتة، وبعيدًا عن النظرة التقويمية، في هذه الحالة، فإنّ تلك الأمور تكون قد حدثت في أزمان مختلفة، وتمثّلت شكلًا ثابتًا أو متغيّرًا. في هذا التصوّر، ستتناول النظرة التفسيرية، على أعلى تقدير، منظومة العلل والمعاليل التي أفضت إلى تشكل ذلك الأمر التاريخي. هنا، يُظهر المحلّل الأفكار والوقائع وباقي الأمور التاريخية، على

الأقل طبقًا لرؤيته الأولية، خالية من أيّ نظرة قيمية، أو ربّما اعتقد بذلك. يمكن تحرّي هذا المستوى من النقد التاريخي في العلوم التوثيقية ذات الصلة بالروايات. والملفت هنا أنّ حسن حنفي يتمثّل هذه النظرة في تحليله الحركةَ البروتستانتية في الغرب. إذ يعتقد أنّ العلاقة بين العالم الإسلامي وأوروبا في حقبة القرون الوسطى كانت علاقة المركز بالأطراف، وقد شهدت تلك الفترة الحروب الصليبية، وكذلك ظهور بوادر الإصلاح الديني في المسيحية:

أراد مارتن لوثر إصلاح المسيحية على الطريقة الإسلامية... وقد تعلّم لهذا الغرض اللغة العربية ليتعرّف على الإسلام من مصادره الأصلية. كان التأكيد على الاجتهاد وتحاشي التقليد مستمرًّا حتى القرن السادس عشر، وقد ظهر النقد التاريخي للكتب المقدسة على طريقة علم الحديث الإسلامي الذي كان يناقش شروط صحة أو سقم الروايات والأحاديث[1].

ربّما تحمل هذه النظرة الحدّ الأدنى من القراءة الظاهراتية في مراعاة مبدإ «الإبوخية» (Epoché)[2]. بيد أنّ الأمر المهم هاهنا هو

---

(1) حسن حنفي، «اسلام وغرب، چالش در موازنه قدرت»، مجلة: پگاه حوزه، العدد 49، 2002م، ص18.

(2) Epoché: «الإبوخية» أو «الوقف الظهوري» أو «الرد الفينومينولوجي»، أو «الوضع بين أقواس». Epoche: كلمة يونانية تعني التعليق أو التوقف. والمقصود بها هنا تعليق الاعتقاد أو التوقف عن الحكم. فالردّ الفينومينولوجي يمر بمرحلتين:

1 ـ تعليق الحكم على وجود أو عدم وجود موضوعات الوعي، ومن خلال هذا التعليق يتسنى لنا التركيز على موضوعات الوعي كظواهر خالصة، أي التركيز عليها كما تتراءى وتتبدى في الوعي. =

أنّ هذا التحليل يكون مثيرًا للجدل حين يتناول حالات من الأمور الدينية ذات منشأ سماوي لا سيّما تحليل الأديان والتعاليم الوحيانية، ذلك أنّ بعض التفسيرات توحي بأنّ جزءًا من هذه التعاليم ذو منشأ إنساني وليس سماويًّا كما كان يُتصوّر، أو، على الأقل، إنّ مقاصدها قد وُسمت بتفسيرات إنسانية قد لا تتطابق بالضرورة مع المضمون السماوي. لذا، فمن الممكن أن تتعارض هذه المسألة مع النظرة القيمية من حيث إنّ متابعة التأمّلات المتعلّقة بهذه النظرة تتبع أساليب أخرى (كالاستدلالات العقلية في بعض المستويات، والاستدلالات التاريخية الخاصة في حالات أخرى)[1].

3 ـ 1 ـ بؤر النقد التاريخي

يعتني محمد أركون كثيرًا، كما يقول هو، بـ: «الفيلولوجيا التاريخية» و«منهج علم التاريخ الجديد»، ويعتقد أنّ «التاريخ السردي للوقائع» أو «التاريخ الوصفي» يخصّ «ماضي المسلمين والعرب»، و«إنّ المؤرّخ الجديد في مراجعته ورصده هذه الوقائع والظواهر الماضية بصدد تشكيل منظومة فكرية لمرحلة تاريخية»[2].

وبالإمكان طرح مسألة النقد التاريخي بما فيها نقد التراث العربي الإسلامي على عدّة مستويات. وعلى صعيد موضوع البحث أيضًا يمكن للنقد التاريخي الاهتمام بظاهرة الدين والنصوص الدينية، من

= 2 ـ أن ننظر إلى هذه الموضوعات «التي تم ردها إلى ظواهر محضة» لا في جزئيتها وعرضيتها، بل في كليتها وماهيتها. «المترجم»

(1) يوجّه زكي الميلاد، من هذه الزاوية، نقدًا إلى بعض البحوث الظاهراتية حول الدين «زكي الميلاد، **روشنفكرى دينى ودين ورزى روشنفكرانه**، ترجمة: حسن آية اللهي وأمير أميني، مجلة: پگاه حوزه، العدد 65، 2002م، ص20.

(2) محمد أركون «حوار مع هاشم صالح»، «**تاريخية العقل الإسلامي**»، مجلة كيان، السنة الثالثة، العدد 14.

جهة، وهو ما جعل هشام شرابي، على سبيل المثال، يأسف للتيارات الإصلاحية بريادة الشيخ جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده عزوفها عن هذا الأمر[1]. ومن جهة ثانية، يمكن للنقد التاريخي أن يعتني بالجهود التي بذلها العلماء المسلمون في إطار تاريخي وثقافي خاصّ.

بالنسبة إلى طريقة العرض والبسط النظري، فلئن كان النقد التاريخي ذا طابع نقدي سلبي، لكنّه مفتوح على كلا البعدين السلبي والإيجابي. فالبعد الإيجابي، بالخصوص في مجال بسط الفكر الاجتهادي، قابل للتشخيص، ويمكن متابعة هذه الأبعاد المختلفة في كلا المجالين، فهما، تقريبًا، يظهران بصور مختلفة في المحاولات النظرية للتيار النقدي العربي:

أوّلًا: الدين تحت مجهر النقد التاريخي: لم يتعرّض الدين الإسلامي على صعيد الحضارة الإسلامية للتشكيك في مصدره الوحياني والسماوي، ولكن كانت توجد، على الدوام، أرضية خصبة لسلوك إنكاري مضادّ له، وحركة في مسار هو في عرف الدين ارتدادي، وقد زاد أيضًا من حدّة المسألة في الحضارة الإسلامية ظهور بعض التيارات الإلحادية والتجريبية على الخطّ. فكان النقد التاريخي، أحيانًا، يضخّم هذه القراءة الإنكارية، وفي الوقت نفسه، يحجب التعاليم الرئيسية والثانوية في الإسلام وراء ستار الغموض التاريخي، بيد أنّ هذا السلوك، في العادة وبلحاظ غلبة عقلية الإيمان الديني، يأخذ بالاعتبار نوعًا من الاحتياطات المنهجية التي تشدّد على تاريخية مبدإ الدين والتعاليم الدينية. وفي الوقت نفسه يمكن ملاحظة آثار شفافة من هذه القراءة في معظم الجهود العلمية

(1) هاشم شرابي، **المثقفون في الحضارة الإسلامية**، ص19.

وشبه العلمية، وللمثال، فإنّ إحدى هذه الطرق هي التأكيد على الاعوجاجات التفسيرية وشيوع اختلاف الآراء في العالم الإسلامي، من حيث إنّ تحطيم الحواجز والفواصل الشائعة بين العلوم الإسلامية يمكن أن يتيح ممرًّا عمليًّا جيّدًا لهذا الغرض.

إنّ استخدام النقد التاريخي في مجال التعاليم الدينية يضع الأوّل في مقام نزع القدسية عن الدين، وهذا ما حدث بالفعل عندما طرحت هذه القراءة في الغرب، ذلك أنّه قبل وضع أسس المنهج النقدي التاريخي، بل، وفي الحقيقة، قبل ظهور المبادئ النظرية المؤلّفة له، كانت النظرة السائدة إلى المسيحية هي كما يطلق عليها في الفكر الحديث «ما فوق الطبيعة». وأساس هذه النظرة، كما يقرّر محمد مجتهد شبستري يقوم على ثلاثة مبادئ رئيسية هي:

1 ـ إنّ كلمات الكتاب المقدس قد أمليت على الكتّاب كلمة بكلمة من قِبل الروح القدس، لذا، فإنّ هذا النصّ فوق كلّ الشبهات والانتقادات (بما في ذلك السند، المضمون، الأسلوب، المؤلف... إلخ)، لتكون هذه أوّل عقبة في طريق القبول بمنهج النقد التاريخي؛ من هنا «كان لا بدّ من التسليم بأنّ الكتاب المقدّس هو وثيقة تاريخية كسائر الوثائق التاريخية، وإنّ الكلام عن وحيانية ألفاظه ومحتواه لا معنى له». و«إنّ القول بإلقاء الروح القدس لكلمات الكتاب المقدّس يعني تدخّل العامل غير التاريخي في هذا العالم، وانقطاع سلسلة العلل وحدوث انقطاع في ترتيب الأحداث».

2 ـ المبدأ الثاني الذي كان سائدًا هو المعنى التقليدي للمعجزة. فالكتاب المقدّس، بحسب هذا المفهوم، لم يكن المرجع الأخير لكلّ العلوم الإيمانية والقيمية فحسب، بل لا بدّ من عرض جميع العلوم عليه.

3 ـ أمّا المبدأ الثالث فمفاده: «أنّ دخول الله إلى عالم التاريخ كان لإنقاذ الإنسان»، ومن هذا المنطلق «فإنّ جميع الحوادث الخارقة المذكورة في الكتاب المقدّس (أي المعجزات) قد وقعت في ساحة التاريخ التجريبي. كانوا ينظرون إلى المعجزات بما هي حوادث وقعت في زمانٍ ومكانٍ خارج هذا العالم»، و«معنى هذه العقيدة تعذّر قياس حوادث عصر الكتاب المقدّس أو التنبّؤ بها، وبالتالي، عجزهم عن تدوين تاريخ نقدي لعصر كتابة العهدين القديم والجديد»[1].

ومن المهمّ أن نلاحظ هنا أنّ اقتباس أسلوب النقد التاريخي عن التجربة الغربية الحديثة، لا يعني أنّنا سنحصل على الأداء والمضمون نفسيهما، على سبيل المثال، إنّ استخدام النقد السندي على النحو الذي كان سائدًا في العالم الإسلامي، طبعًا بدون رؤيته الكونية وبعض مبادئه الجادّة، يظهر تباينًا ملحوظًا، وعلى هذا، فإنّ نتائج أسلوب النقد التاريخي في الثقافة الإسلامية ذات شكل خاص.

يؤكد محمد عابد الجابري، الذي يشتغل على نمط من النقد التاريخي، على أرضيته الواسعة، ويرى أنّ ميدان الاجتهاد وطرح الآراء كان متاحًا منذ القدم، وبالنتيجة، لا يوجد أيّ مانع يحول دون استخدام الأساليب الحديثة، وإن كنت أستبعد أن نحصل من هذا النقد التاريخي على نتائج مهمّة يمكن مقارنتها، من هذه الناحية، مع النتائج المهمّة التي أفرزها تطبيق النقد التاريخي في الغرب على التوراة والإنجيل، ماضيًا وحاضرًا. من هنا، وبدلًا من التشبّث بهذا الأمر، فإنّه أجدر بنا في نقدنا التراث أن ننتقد الأنماط

(1) محمد مجتهد شبستري، **متون دينى وجهان بينى نقد تاريخى**، مجلة: كيان، السنة الخامسة، العدد 26، 1995م، ص23 ـ 24.

المتباينة في فهم الدين التي أسّس المسلمون عليها تاريخهم وثقافتهم. فمثلًا، بخلاف القراءة السائدة حول نصوص العهدين، يقول الجابري في ما يتعلّق بأصالة أسانيد القرآن الكريم:

لا يمكن الشك بتاتًا في صحّة ونسبة القرآن الذي بين أيدينا،... وهو ما تواضعت عليه آراء جميع الفرق والمذاهب الإسلامية، لدرجة أنّه لا يمكن نسبة أيّ شك إليه ـ ولا حتى الشك في الأسلوب ـ ... لقد وقعت اختلافات بل وحروب كثيرة بين المسلمين، وبين الصحابة أيضًا، ولكن لم يحدث أبدًا أن اتّهم بعضهم بعضًا بتحريف القرآن أو الزيادة عليه[1].

في ضوء هذا الكلام يستنتج الجابري أنّ «النقد التاريخي حول صحّة وأصالة النصّ القرآني لا معنى له مطلقًا... فيما الحالة معكوسة تمامًا بالنسبة إلى صحّة الأحاديث ووثاقتها» من حيث كان للعلماء المسلمين دراسات واسعة في هذا الخصوص، «بل إنّه قد تحوّل منذ وقت مبكر إلى أحد الأركان الرئيسية للتراث الإسلامي»[2].

وفي الجهة الأخرى، يبدو لنا أبو زيد أكثر تفاؤلًا بالتفاسير الجديدة، من حيث تأكيده على أنّ بعد العهد بعصر الرسالة قد أدّى إلى غموض في معنى النصوص الدينية ومحتوياتها، ويرى أنّ هذه النظرة التاريخية توفّر الظروف المناسبة لإمكان بلورة أفهام متباينة عن الدين، واضعةً خطاب عدم إمكان الاجتهاد بإزاء النص على المحك[3].

---

(1) محمد عابد الجابري، **تأملاتي در باب دين وانديشه**، مصدر سابق، ص392 ـ 395.

(2) المصدر نفسه.

(3) نصر حامد أبو زيد، **نقد گفتمان ديني**، مصدر سابق، ص140 ـ 170.

ثانيًا: التراث العلمي تحت مجهر النقد التاريخي: يمكن أن نسوق جزءًا من التحليل والنقد التاريخي صوب التراث المتموضع في قالب العلوم الإسلامية التي تدور مدار النصوص الدينية. بحسب قراءة التيار النقدي فإنّ هذه العلوم قد استوعبت في البداية تشكيلة متنوعة من الآراء والتحليلات الاجتهادية، ثمّ اتّخذت هذه الآراء طابعًا قدسانيًّا رفعها إلى مستوى النصوص؛ لتضيّق الخناق على دائرة الاجتهاد شيئًا فشيئًا، حتى تحوّل المفكرون إلى محشّين (كتّاب حواشٍ) سالبين أنفسهم القدرة على الاجتهاد تحت وطأة السنّة المصطنعة التي ابتدعوها، وقد أوجد هذا الوضع عند أصحاب المدارس السابقة حالة من النزوع إلى الماضي وإضفاء القدسية التاريخية عليه، وأنّ تجاوزها أصبح أمرًا ملحًّا بما يعني ذلك من فتح الباب على فرص أخرى، لذلك، فإنّ جزءًا مهمًّا من مرحلة الانتقال هذه تكمن في تحطيم هذه القدسيّات [المصطنعة] والتي تعدّ أمرًا عارضًا على القدسيّة الأصلية للنصوص الدينية، ناهيك عن الضرر الذي تستبطنه.

يقول محمد مجتهد شبستري عند الحديث عن النقد التاريخي، تتداعى إلى أذهاننا خمسة أنواع من النقد هي:

1 ـ نقد الوثائق التاريخية (مدى صحّة الوثائق، عصر ظهورها... إلخ).

2 ـ النقد الأدبي للوثائق التاريخية (لمن المضمون؟ ما هي المصادر الأصلية للكتاب؟... إلخ).

3 ـ نقد على مضمون الوثائق التاريخية (مدى صحّة منقولاته، انسجام المضمون مع تاريخ الوقائع... إلخ).

4 ـ نقد على شكل وأسلوب الوثائق التاريخية (نقلي، نحوي، شعري،... إلخ).

5 ـ نقد على مؤلف النصّ التاريخي (خصوصيات المؤلف، مستوى معلوماته، تناسب مضمون الوثائق مع شخصية المؤلف، معرفة عصر المؤلف، العلوم في عصر المؤلف، الأجواء التي عاش فيها المؤلف. . . إلخ)[1].

تقرّر إذن أنّ بين المفكرين العرب الجدد من أمثال محمد عابد الجابري ونصر حامد أبي زيد ومحمد أركون وحتى عبد الله العروي من يطالب من خلال قراءة نقدية ومنهجية جديدة بدراسة التراث الفكري للعالم الإسلامي على قاعدة تاريخية الفكر. ولكن تبقى، بطبيعة الحال، مسألة البحث في حجم وطريقة توظيف كل من هؤلاء المفكرين لأوجه النقد موضوعًا يحتاج إلى دراسة مستقلة. بيد أنّ المفكر إدريس هاني يعرض خلاصة استنتاجية مقارنة لحصيلة أعمال كل من العروي[2] والجابري وأركون، فيرى أنّ الأوّل كان يطرح علنًا مسألة الانقطاع التام عن السنّة وحتى الشريعة «خطاب القطيعة الكبرى» مدفوعًا بقراءته الماركسية، بينما كانت نتيجة قراءته النقدية للسنّة القطيعة التجزيئية الموضوعية (خطاب القطيعة الصغرى) والنتيجة النقدية لمحمد أركون أيضًا على مستوى متوسط (خطاب القطيعة الوسطى)[3].

---

(1) محمد مجتهد شبستري، «متون دينى وجهان بينى نقد تاريخى، مصدر سابق، ص22 ـ 23.

(2) يؤكد العروي في كتابه **العرب والفكر التاريخي** على حقيقة القطيعة، ويرى أنّ عدم الإيمان بها هو أمر شديد بشدّة السراب الرجعي، وفهم خاطئ للسنّة. ينقل برهان غليون هذه القراءة للعروي واصفًا إيّاها بأنّها قراءة «راديكالية ومتصلّبة» ولا تعدو كونها أقليّة بارزة. (برهان غليون، **خودآگاهي، نقد دروني فرهنگ وجامعه عرب»**، مصدر سابق، ص68).

(3) إدريس هاني، **خرائط أيديولوجية ممزقة**، مصدر سابق، ص229 ـ 261.

3 ـ 2 مبادئ النقد التاريخي

يقوم منهج النقد التاريخي، حسبما يقرّر مجتهد شبستري، على ثلاثة مبادئ، كما أنّ «ظهور علم التاريخ أعقب ظهور هذه الرؤية الكونية»، فقبل ظهور الرؤية الكونية الجديدة، لم يكن لدينا سوى تقرير للوقائع، ولكن، طبعًا، في ضوء هذه المبادئ الثلاثة، لا يمكن إلّا أن نتصوّر أنّ «تقرير الوقائع ليس علم التاريخ»:

أوّلًا: مبدأ المقارنة والتماثل: المبدأ الرئيسي الذي يقوم عليه منهج النقد التاريخي هو أنّه «وحدها الحوادث التي لها أشباه ممكنة الوقوع، لأنّ الحدث الذي لا شبيه له لا يعتبر ممكن الوقوع»؛ طبعًا، عبارة ممكن الوقوع تستخدم في معنيين، المعنى الأول هو لا دليل عقلي عندنا على استحالة وقوعه، غير أنّ المبدأ الحالي له معنىً آخر، لأنّ بعض المفكرين الجدد «اعتبروا أنّ آلية وقوع الحوادث في هذا العالم، آلية خاصة، فالكثير من الأشياء التي نعتبرها من ناحية عقلانية ممكنة الوقوع لا تقع في هذا العالم... فليس كلّ حدث ممكنٍ عقليًّا هو ممكن الوقوع أيضًا»؛ لأنّ «الظرف الزماني والمكاني لبعض الحوادث يسلب الفرصة من الحوادث الأخرى».

ثانيًا: مبدأ التعالق الشامل في العالم: طبقًا لهذا المبدأ، فإنّ «جميع حوادث العالم يرتبط بعضها ببعض برباط لا ينفصم»، و«من زعم وقوع حدث ليس له أيّ علاقة موضوعية أو خارجية بحوادث أخرى، فلا يمكن القبول بزعمه هذا».

ثالثًا: مبدأ الاكتفاء الذاتي لعالم الوجود: يقول هذا المبدأ «ليس ثمّة عامل من خارج هذا العالم يقوم بدور مكمّل أو مبرّر داخل هذا العالم» و«لا يمكن التنبّؤ بوقوع حدث لا يمكن شرحه وتفسيره

بحوادث هذا العالم، ومن ثمّ نسبته إلى عامل أو عوامل من خارج هذا العالم»[1].

هذه الفكرة نفسها نجدها في آراء محمد عابد الجابري متبلورة ضمن مبدأين، الأمر الذي يفسّر نقده العقل العربي، على سبيل المثال، فقد اعتبر الفقه الإسلامي عربيًّا في جوهره، وهذان المبدآن هما:

1 ـ الانفصال بين الأشياء (مبدأ الانفصال)؛

2 ـ إمكان صدور أيّ شيء من شيء آخر، وانعدام العلاقة السببية (العليّة) بين الأشياء (وبالتبع مبدأ المشابهة بين الأشياء)[2].

يعتقد محمد أركون أنّه عدا الاختلافات العديدة التي كانت تفرّق مختلف المذاهب في العالم الإسلامي، فقد كانت تجمعها بعض المشتركات، وهذه العناصر المشتركة التي تجعلنا نتحدّث عن وجود عقل إسلامي واحد. العناصر المشتركة تلك هي:

1 ـ تسليم جميع تلك العقول بالوحي،

2 ـ احترام النخب (الأئمّة المجتهدين) وتعظيمهم وطاعتهم،

3 ـ يلعب العقل الإسلامي دوره من خلال تصوّر للعالم والخلق يعود إلى عصر القرون الوسطى.

ويعبّر أركون عن العصر الإسلامي بعصر القرون الوسطى ويعتقد:

تشكل جميع هذه الخصوصيات المهمّة إطارًا عامًّا لفكر القرون

---

(1) محمد مجتهد شبستري، **متون ديني وجهان بيني نقد تاريخي**، مصدر سابق، ص22 ـ 23.

(2) محمد تقي كرمي، **ماهيت ووظيفه عقل در فقه شيعه**، مجلة: نقد ونظر، السنة السابعة، العددان 27 ـ 28، 2001م، ص290 ـ 291.

الوسطى، وتُبرز حدودها المنيعة، لذلك، بمقدورنا التحدّث عن شيء نطلق عليه «المناخ العقلي للقرون الوسطى»، وهو المناخ نفسه الذي يتنفس الإسلام الحالي هواءه، كما كانت المسيحية تتنفّسه في القرون الوسطى ـ وهي قرون انتهت في الغرب لكنّها مستمرّة عندنا ـ[1].

منهجية التيار النقدي

قد ذكرنا في ما سْبق أنّ من المفكرين المسلمين مثل محمد عابد الجابري ونصر حامد أبو زيد ومحمد أركون، من انبرى إلى تحليل التراث الفكري للعالم الإسلامي عبر قراءة نقدية مبنية على منهجية جديدة، منهجية تقوم على تاريخية الفكر. هنا نلقي ضوءًا على بعض جوانب هذه المسألة كما يتناولها هؤلاء المفكرون.

1 ـ منهجية الجابري

يعدّ مفهوم العقل في منظومة الدراسات النقدية لمحمد عابد الجابري عنصرًا رئيسيًّا، ويريد بمصطلح «العقل» صيغته المركبة المضافة مثل «العقل العربي» وليس كأداة للتفكير، ولا مضمون هذا التفكير، فالعقل، ومن وحي تأثّره بالمدرسة البنيوية، هو شبكة أو منظومة المبادئ والمفاهيم المتشكلة في إطار ثقافي معيّن. وعلى خطى لالاند، يقول الجابري بوجود عقلين هما:

1 ـ العقل الفاعل أو العقل المكوِّن (La Raison constiuante)،

2 ـ العقل السائد أو العقل المتكوّن (La Raison constiuee).

«العقل السائد» عند الجابري هو مختلف باختلاف العصور، بما

---

(1) محمد أركون، **تاريخمندي عقل اسلامي**، ترجمة: محمد مهدي خلجي، مجلة: كيان، السنة الثالثة، العدد 14، 1999م، ص36.

يعني أنّه زمني أي ذو طبيعة تاريخية. ثمّ يمايز بين ثلاثة عقول: العقل اليوناني والعقل الغربي الجديد والعقل العربي، ويجدها متفاوتة في ما بينها، ذلك أنّ العقل اليوناني تكوّن نتيجة للعلاقات والتحديات الاجتماعية، والعقل الغربي يقوم على البحث والتقصّي في الطبيعة، فيما يشكل النصّ قوام العقل العربي وبنيانه. ومن ناحية ثانية، فإنّ مفهوم العقل في النسيج الثقافي العربي أيضًا قد انضفر بالأخلاق والمناقبية منذ ما قبل الإسلام وكان مطيّة لها، وأنّ مسألة الأخلاق تنتهي إلى المعرفة؛ بينما في العقل اليوناني ـ الغربي ننتقل من المعرفة إلى الأخلاق.

يعتقد الجابري، من جهة، أنّ العقل العربي يقوم على «البيان»، ومن جهة ثانية، محكوم بالمقتضيات الطبيعية والجغرافية، ولذا، فإنّ العقل العربي في مسيرته التكوينية ليس عقلًا مؤسّسًا، ويشهد بذلك انتشار علوم الكهانة والنبوءات والتفؤّل والنجوم بين العرب والتي تعتمد نوعًا من المشابهة والمماثلة المحتملة بدلًا من البرهان ما يفسّر وجود حالة من الانفصام والقطيعة في هذه العلوم، فحياة العرب في البوادي والصحراء كانت تحكمها ظروف طبيعية مختلفة عن حياة الحضر والمدن ومجاورة البحار التي تتميّز بالاستقرار والدوام. وعلى ذلك، يستهلّ الجابري دراسته التاريخية النقدية بالتمييز بين ثلاثة أنظمة هي «البيان» و«العرفان» و«البرهان». ففي كتابه «تكوين العقل العربي» (نقد العقل) يتحرّى المنطلقات التاريخية لكلّ من هذه المنظومات، وينسب منظومة «العرفان» المعرفية إلى الحضارة الشرقية القديمة (الغنوصية اليونانية، والفلسفة الإشراقية، والتصوّف الإيراني والتصوّف الهندي). أمّا منظومة «البرهان» فيرجعها إلى الحضارة اليونانية، ثمّ منظومة «البيان» إلى الثقافة العربية في عصر ما قبل الإسلام. ويبرز تأثير مفهوم العقل الفاعل والعقل السائد في طرح هذا

التحليل وهو أنّ العقل البياني العربي تشكّل كنتيجة لارتباط التراث الجاهلي وتعاطيه مع النصّ القرآني، ليخرج في صورة عقل فاعل مولّد للثقافة، ومن ثمّ ظهر العقل البياني السائد[1].

بالنسبة إلى مشروعه في «نقد العقل العربي» ورؤيته النقدية، يقول الجابري إنّه تحرّى البحوث الإبستمولوجية والميثودولوجية الفرنسية لكل من غاستون باشلار ولوي آلتوسير وجان بياجيه وميشيل فوكو، وحلل أبعاد المعتقدات العربية الإسلامية التاريخية بالاستعانة بمنهج تحليل الخطاب، وأكّد مفاهيم مهمة ضمن نطاق هذه القراءة مثل مفهوم «القطيعة»، وهو يرى، أساسًا، حاجة المفكرين في هذه المرحلة إلى مثل هذه الاقتباسات (ولكن طبعًا ليس بمفهوم النسخ والتقليد البحت). ويعزو الجابري استعانته بالمنهج البحثي الفرنسي، عدا عن وجه القرابة بين الثقافة الفرنسية والمغرب العربي (قياسًا بالثقافات الأنجلوساكسونية وغيرها)، إلى اعتناء القراءات الفرنسية أكثر من التيارات الأخرى بالتحليل التاريخي التكوين والنقد العقلاني الفلسفي وقلّما تخوض في التحليل المنطقي (الصوري) للقضايا»؛ فيما نجد في المقابل «أنّ التيارات الإبستمولوجية الأنجلوساكسونية تنهج في تحليل القضايا نهجًا منطقيًا ـ تحليليًا وهي، بلا شك، تفيد في دقّة الذهن، وتمتلك تناغمًا منطقيًا فريدًا»، لكنّها، مع كلّ ذلك، لم تكن لتناسب ميدان البحوث في التراث العربي الإسلامي «وبالتالي لا يمكن الاستعانة بتلك التعاليم لأنّ القراءات الأنجلوساكسونية قراءات وضعية، والاتجاه الوضعي يتعارض، مبدئيًا، مع التراث والتاريخ». وأيًّا كان الأمر، فإنّ منهج الجابري، كما يقرّر هو «خليط

---

(1) محمد تقي كرمي، **نقد عقل عربى، درآمدى بر انديشه هاى محمد عابد الجابرى**، مصدر سابق، العدد 21.

من المذهب البنيوي والتحليل التاريخي وفصل العناصر الأيديولوجية عن العناصر المعرفية»، وذلك بحسب تناسب «طبيعة الموضوع المطروح للبحث»[1]. ويشار إلى أنّ الجابري قد وضع العقلانية الرشدية في قلب منهجيته، إذ يقول:

استطاع ابن رشد طرح آفاق جديدة تمامًا، لكنّ فلسفته نمت وازدهرت في أوروبا وليس في مسقط رأسه العالم العربي، وهي منذ ولادتها وحتى اليوم لم تجد لها صدىً في الجغرافية العربية[2].

وبعد، فلطالما كان الجابري يبثّ شكواه حين يقارن بين رواج ثقافة الديمقراطية في الغرب وانحسارها في العالم الإسلامي، ويقول في ذلك:

لقد خلت مرافقنا التعليمية والبحثية تمامًا من أيّ نصوص تشير إلى الآراء الديمقراطية حتى على الصورة التي كانت شائعة في العصور الوسطى... فمن منّا نحن العرب قد قرأ جمهورية أفلاطون، ومن طالع كتاب المقدمة لابن خلدون. لقد نشرنا شرح ابن رشد على جمهورية أفلاطون ولكن من يهتمّ لذلك[3]؟

يركز الجابري في كتابه «نحن والتراث» على مسألة مراجعة الفلسفة الرشدية، والقطيعة الإبستمولوجية بين الفلسفة السينوية

---

(1) محمد عابد الجابري، **تبيين ساختار عقل العربي**، ترجمة: محمد تقي كرمي، مجلة: نقد ونظر، السنة السادسة، العددان 23 و24، 2000م، ص421 ـ 425.

(2) محمد عابد الجابري، **جدال كلام، عرفان وفلسفه در تمدن اسلامى**، ترجمة: رضا شيرازى، نشر يادآوران، طهران، 2002م، ص233.

(3) محمد عابد الجابري، **مشكلات دمكراسى در انديشه سياسى عرب**، ترجمة: محمد تقي كرمي، مجلة: پگاه حوزه، العدد 23، 2001م، ص24.

والفلسفة الرشدية، وطبعًا، إذا كان الجابري يؤكد على خصوصية المجال الذي يستعمل فيه هاهنا مصطلح «القطيعة» فذلك لأنّه لا ينظر إلى هذا المصطلح كغاية في ذاته بل مجرد وسيلة فاعلة على صعيد المفهوم، وهو يستعير المصطلح من لوي آلتوسير ويستعمله مع بعض التصرّف. ومن ناحية أخرى، فإنّ الجابري الذي يأبى الانجرار إلى النسبية، يبدي ميلًا نحو بعض الأفكار الميثودولوجية والأبستمولوجية لباشلار الذي يتبنّى اتجاهًا وضعيًا. وبموازاة ذلك ينزع أيضًا نحو الأركيولوجيا الأبستمولوجية لفوكو فيتمثّلها مع بعض التصرّف والتحوير[1]. وفي نقده العقلَ العربي يميّز بين ثلاث قراءات بغية فهم النص، وتأويل النص ورصد عيوب الخطابات، مبيّنًا أنّ هدفه من ذلك تحرير العقل العربي، وفي الأساس، نقد المنهج (لا نقد المضمون)[2].

ويتوقّف فهم منهجية الجابري على نقطة مهمة وهي أنّه في بحوثه يؤمن بأنّ «الفكرة لا تتشكل في الفراغ بصورة مستقلة ومنعزلة عن الظروف الاجتماعية والسياسية»[3]، ويتحرّى هذه المسألة، على سبيل المثال، في تبلور الفكر الاعتزالي إذ يتناوله بالتفصيل. وبالنسبة إلى مقولة المجاز، فهو يؤمن بأنّه قد تحوّل في يد المتكلمين إلى سلاح

---

(1) سالم يفوت، **الجانب المنهجي في كتابة الجابري** عن: مركز دراسات الوحدة العربية؛ **التراث والنهضة؛ قراءات في أعمال محمد عابد الجابري**، المصدر نفسه، ص43 ـ 53.

(2) جمال مفرج، **نقد الجابري للخطاب النهضوي العربي الحديث والمعاصر**، عن: مركز دراسات الوحدة العربية، **التراث والنهضة، قراءات في أعمال محمد عابد الجابري**، ص141 ـ 144.

(3) نصر حامد أبو زيد، **الاتجاه العقلي في التفسير: دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة**، مصدر سابق، ص11، 45، 241.

وظيفته رفع التناقض بين آيات القرآن نفسها، وبين آيات القرآن والأدلة العقلية[1].

وفي دراسته العقل السياسي العربي، يسعى الجابري إلى معرفة وتحليل الحقيقة العربية ـ الإسلامية، عنيتُ «خصائص العمل السياسي في الحضارة العربية ـ الإسلامية وامتداداتها حتى اليوم». فبعد أن يلخّص النُّظُم المعرفية العربية في «البيان» و«العرفان» و«البرهان»، يرى وجود علاقة خاصّة بينها وبين العقل السياسي «وأنّ الأخير ليس فقط غير تابع لها، بل قل، إن شئت، إنّه يسعى إلى إخضاعها لما يريد فرضه، بمعنى آخر، أن يسوسها؛ لذا، فالعقل السياسي ليس بيانيًّا بحتًا ولا عرفانيًّا ولا برهانيًّا محضًا، وإنّما يقوم بتوظيف مقولات وأدوات النظم المعرفية المختلفة بحسب ما تتطلبه الحاجة»، «فالسياسة لها جذور في الواقعية» بحسب الجابري، و«عملها ليس إنتاج المعرفة، بل تنفيذ السلطة أو تبيين كيفية ذلك». تأسيسًا على ذلك، فهو يمهّد لمنهجية خاصة لدراستها، ولذلك نجده يستعير مجموعتين من المفاهيم، الأولى من «الأفكار العلمية الاجتماعية والسياسية المعاصرة» والثانية من «السنّة العربية ـ الإسلامية»، دون «التقيّد بشكل تام بمضامين هذه المفاهيم». إنّه يحاول النظر إليها من زاوية أوسع، ولكن «طبعًا دون المسّ بالأسس»[2].

يؤكد الجابري على «أنّ التحليل المعرفي (الأبستمولوجي) للخطاب أو الأداة المنتجة له (العقل)، أمر مختلف عن دراسة

---

(1) نصر حامد أبو زيد، **فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي**، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1998م، ص5.

(2) محمد عابد الجابري، **عقل سياسى در اسلام**، ترجمة: عبد الرضا سواري، نشر گام نو، طهران، 2007م، ص8 ـ 9.

علاقات الفكر والحقيقة»، وقد تحرّى مفهوم «اللاشعور» في فلسفة فرويد و«اللاشعور الجمعي» عند يونغ، ليضع في النهاية مفهوم «اللاشعور السياسي» عند ريجيس دوبريه والذي يميّزه عن مفهوم «اللاشعور الجمعي» محورًا لدراسته، ذلك أنّ هذا المفهوم «خاص بالجماعات المنتظمة على صعيد النشاط السياسي مثل القبيلة أو الحزب أو الشعب. هذا، في حين أنّ يونغ ينظر إلى اللاشعور الجمعي بما هو السلوك العام للجماعة». ومن الطبيعي «أن تتباين المسارب التي يتمظهر من خلالها اللاشعور السياسي عن المسارب والأشكال التي يتمظهر عبرها اللاشعور الجمعي»، وعلى النقيض من الخصوصية السيكولوجية للظواهر المنبثقة عن اللاشعور الجمعي، «تتمثّل الظواهر الناتجة عن اللاشعور السياسي وجهًا سياسيًّا وأيديولوجيًّا». وعلى هذه القاعدة يضمّ الجابري صوته إلى صوت ريجيس دوبريه، في تحليله للظواهر السياسية طبقًا لمفهوم اللاشعور السياسي والذي هو عبارة عن «بنيان قائم على أساس العلاقات المادية الجماعية، ويولّد ضغطًا لا يُقاوم على الأفراد والجماعات، وتكون طبيعة هذه العلاقات قبلية وجماعية ودينية وحزبية، وتستمدّ قدرتها المادية الضاغطة والإحيائية من العلاقات التي تربط بين الناس، وتمثّل هذه العلاقات إطارًا للتضامن والفُرقة والاختلاف والائتلاف والتي تتبلور كنتيجة لهذه العلاقات المادية». بيد أنّه يُدخل تحويرًا على مفهوم دوبريه حين يعرّف العلاقات الاجتماعية لا على أساس العلاقات السائدة في المجتمعات الصناعية، بل طبقًا لخصوصيات الحياة القبلية والعشائرية. كما يتمّ تعريف مفهوم العقل السياسي كمصدر ومرجع فيما يشكل اللاشعور السياسي حدوده المحيطة، ويتشكل هذا الأخير في قرارة الضمير الجمعي ويطلق الجابري عليه مصطلح «المخيال الجماعي» ذلك أنّه يؤمن بمقولة بيير آنزارت بأنّ كلّ مجتمع يشكل لنفسه مجموعة منتظمة من التصوّرات

والأفكار، بمعنى، أنّ لكلّ مجتمع مخيالًا يعيد بواسطته إنتاج نفسه. اللاشعور السياسي والمخيال الاجتماعي مفهومان تنفيذيان يربطان العقل السياسي بخصوصيّاته ويغذّيان تجليّاته ومظاهره. كما إنّه اقتبس مفهوم المجال السياسي عن علم الاجتماع المعاصر وبالتحديد المفكر الفرنسي الإيراني الأصل برتراند بديع[1].

وعلى مستوى آخر، يوجّه الجابري نقدًا إلى المنهجيات الغربية وغير الوطنية مثل المادية التاريخية وأسلوب الإنتاج الآسيوي، ويأخذ عليها بأنّ المفاهيم النظرية المنبثقة عن واقع يتعلّق بمجال سياسي آخر، سوف تتحوّل إلى عائق معرفي يحول بيننا وبين الوصول إلى جوهر الأشياء وبنيانها. وبالنتيجة يوظّف ثلاثة تعاليم هي: وحدة البنى التحتية والفوقية، ودور القرابة (وفقًا للنظرة الأنثروبولوجية لجورج بالانديه، وفي آفاق قريبة من رؤية ابن خلدون)، ودور الدين، أقول، يوظّف هذه التعاليم من خلال اللاشعور السياسي والمخيال الاجتماعي. في نهاية الأمر، وبالاستناد إلى المفاهيم المذكورة يرسم الجابري جوهر تحليله وهو عبارة عن المفاتيح الثلاثة الأصلية، أعني، القبيلة، الغنيمة، العقيدة لأجل دراسة العقل السياسي في العالمين العربي والإسلامي. ويعيد مفهوم القبيلة إلى الأذهان معاني القرابة والعصبية في الأنثروبولوجيا وطبائع العمران عند ابن خلدون، ويشير هذا المفهوم إلى السلطة المركزية في المجتمعات العربية. أمّا الغنيمة فتستدعي إلى المخيّلة دور الاقتصاد على أساس مداخيل الخراج والريع لا علاقات الإنتاج وأساليب الاستهلاك والعقلانية المقترنة بها. وكذا لفظ العقيدة الذي يشحن في النفس معنى المعتقدات الدينية والأيديولوجية التي تعبّر عن نفسها في

(1) محمد عابد الجابري، **عقل سياسى در اسلام**، مصدر سابق، ص10 ـ 22.

إطار العقلانية الجمعية؛ طبعًا، يركز الجابري في مقولته بشكل رئيسي على الظواهر الدينية لا جواهرها.

وينهي الجابري تحليله للعقل السياسي العربي على النحو التالي:

كانت المظاهر الرئيسية للعقل السياسي العربي في العصر الجاهلي هي القبيلة والغنيمة، ثمّ أصبحت العقيدة المظهر الرئيسي في عصر الرسالة، وخلال دولة الفتوحات انصهرت هذه المظاهر الثلاثة، فأفرزت القبيلة كمظهر في العصر الأموي والعقيدة في العصر العباسي؛ غير أنّ جواهر هذه المظاهر هي الأخرى تغيّرت مع تغيّر المراحل والعصور[1].

ملاحظات نقدية

1 ـ وتلامس هذه الملاحظة مسألة طرح أو إحياء العقلانية الرشدية والتي تبلورت على شكل خطاب أو صورة أيديولوجية لها[2]. يبرز العنصر العربي في فكر الجابري في عبارة العقل العربي وكأنّه يوحي بنوع من النظرة العنصرية والأيديولوجية[3].

2 ـ يطرح حسن حنفي وآخرون نقدًا منهجيًّا على فكر الجابري من أنّه اقتبس مفاهيمه ونماذجه التحليلية عن العلوم الغربية، وبالتالي، فهي تفتقد، إلى حدّ ما، للأصالة الفكرية، فمثلًا، اقتباسه مفاهيم من قبيل «اللاشعور» و«اللاشعور الجمعي» عن

(1) المصدر نفسه، ص23 ـ 79.

(2) محمد المصباحي، **الجابري والحلم المزدوج بالعقلانية**، مصدر سابق، ص213 ـ 214.

(3) حسن حنفي، **نقد العقل العربي في مرآة التراث والتجديد**، مصدر سابق، ص239.

ريجيس دوبريه من كتابه «العقل السياسي»، والنظام المعرفي عن فلاسفة مثل ميشيل فوكو. كما أنّ مصطلح «المخيال الجماعي» اقتبسه عن علم الاجتماع المعاصر، ليصف الإمامة الشيعية. يبدو أنّ المشكل لا يتوقّف عند الاقتباس الظاهري لهذه المفاهيم، بل إنّ اهتمامه الجدّي بهذه المسألة وتكرّر ذكر أسماء الفلاسفة الغربيين يشي بتأثّر شديد بالأفكار الغربية. ناهيك عن أنّ مزج هذه العناصر مع المفاهيم الإسلامية والعربية، أضفى على دراساته طابعًا غربيًا؛ لدرجة استخدامه مفهوم «المحمدي» الذي يريد به الإشارة إلى الإسلام وهو مقتبس عن مفهوم «المسيحي» إشارة إلى اسم السيد المسيح (ع). أضف إلى ذلك، وجود مشكلة أخرى تشوب اقتباسه عن المفاهيم الغربية وهي أنّ التحوير الذي أدخله على تلك المفاهيم والنماذج الغربية خلق نوعًا من الفوضى المنهجية[1]. وتبرز هذه المشكلة بوضوح لدرجة أنّ نقده على المستشرقين لم يكن على آرائهم الرئيسية، لأنّه يتناغم معهم في تلك الآراء[2].

3 ـ يفضّل الجابري رؤية عقلانية خاصة تجد ضالّتها في الحداثة الغربية، ويؤصّلها في الفكر الديني من نمط فلسفة ابن رشد وأتباعه فقط. هذه النظرة المبتسرة، هي نظرة أيديولوجية إلى الفضاء الزمكاني للعالم الإسلامي، مع التأكيد على الانقطاعات المختلفة، بحيث إنّه عند وجود أدنى ميل إلى الجوانب الإشراقية فإنّه يوصمها بـ«اللامعقولية الدينية»، الأمر

(1) المصدر نفسه، ص225 ـ 227 و239 ـ 240.

(2) محمد المصباحي، **الجابري والحلم المزدوج بالعقلانية**، مصدر سابق، ص207.

الذي يفسّر وصفه فلسفة الشرق الإسلامي بالفلسفة غير الأصيلة، وأنّه يتحرّى موطن الفلسفة الأصيلة في المغرب العربي فقط. وبالاتجاه نفسه، ينسب العقلانية إلى أرسطو واللاعقلانية إلى الأفكار الهرمسية وهي الغالبة، برأيه، على العرب، وطبعًا الشيعة هم على رأس المعتقدين بهذه الأفكار، وبذلك لا يتبقّى للعرب شيء. وحين تمتزج العقلانية بظاهرية ابن حزم، الذي يحظى بالقبول عند الجابري، يصبح الفكر الديني لابن حزم بمثابة القاعدة الرئيسية الأصيلة في مواجهة نفوذ الأفكار الهرمسية، وبالنتيجة، تكتمل العقلانية العربية في ابن خلدون[1]. تتجلّى النظرة النمطية للجابري بشكل أكبر في وصفه العقل الأخلاقي، ذلك أنّه يعزو إلى التراثين الأخلاقيين الفارسي واليوناني تأثيرًا وغلبة على الثقافة الأخلاقية للعرب المسلمين لدرجة يخيّل للمرء بأنّ الفكر الإسلامي لم يكن له تأثير يذكر في خلق هذه الثقافة. كما يرى سيطرة فكرة القبول بالاستبداد الحضري الفارسي على الوعي أو اللاوعي العربي الإسلامي بما لم يدع أيّ مجال في هذا الوعي أو اللاوعي لمفاهيم الديمقراطية ومقارعة الظلم والاستبداد[2].

4 ـ بعيدًا عن العقلانية الخشبية التي يتباهى بها الجابري، واستشكاله على أسس الاعتقاد الديني التقليدي، فإنّ بنيويته في تحليل تاريخ الفكر الديني تسوق إلى الانحراف، وعلى حدّ قول حسن حنفي فإنّ الجابري جعل بابين من الأبواب النظرية الأربعة محورًا لتكوين النظم الثلاثة؛ البيان والعرفان

(1) المصدر نفسه، ص244 ـ 247 و262 ـ 265.

(2) المصدر نفسه، 271 ـ 277.

والبرهان في العقل العربي. إنّ طرح هذه التركيبة الثلاثية التي أعقبها بطرح التكوين الثلاثي، يدلّل على أنّ العقل العربي إنّما هو نتاج تاريخي، ليجعل من تكوين العقل العربي ضحية للتاريخ والحتمية التاريخية، بما يسلبه حرية الانعتاق من إسار التاريخ[1].

5 ـ يرى حسن حنفي أنّ البنيوية التاريخية للجابري عاجزة عن إعطاء وصف مناسب لجميع مراحل التاريخ العربي، وإنّ المراحل التي يطرحها هي، في الحقيقة، متماهية في بعضها، فالقرنان الأول والثاني اللذان يسمّيهما الجابري «قرني البيان» لا يخلوان، في الحقيقة، من الاثنين الآخرين، عنيتُ العرفان والبرهان، وكذا القرنين الثالث والرابع وهما «قرنا العرفان» لا يخلوان أيضًا من الاثنين الآخرين، فقد شهدت هذه المرحلة ظهور بعض كبار المعتزلة والفلاسفة، وكذلك تأسيس علم أصول الفقه، ناهيك عن كونه عصر ازدهار الأدب العربي وتألّقه. أمّا القرنان الخامس والسادس واللذان يسمّيهما «مرحلة البرهان» فهي أيضًا لم تكن متمحّضة للبرهان، بل امتزج بها شيء من الاثنين الآخرين[2].

6 ـ تنطوي هذه البنيوية المحضة على مشكلة وهي أنّها تتعاطى مع العلوم التي نشأت في قلب الحضارة العربية الإسلامية بشكل صوري فقط، وتقوم بدرجها في التصنيف الثلاثي بشكل نمطي، في حين أنّ هذه العلوم تضمّ أبعادًا مختلفة، خصوصًا وأنّ الدين نفسه ليس بيانًا خالصًا أو عرفانًا وبرهانًا خالصين

(1) المصدر نفسه، ص254 ـ 255.

(2) المصدر نفسه، ص254 ـ 255.

بل يأخذ من كلّ هذه الأبعاد[1]. والحقيقة أنّ الجابري غالى في بنيويته لدرجة جعلت بعضًا يتحدّث صراحةً عن مسحة ماركسيّة تعلوها ـ وطبعًا عن منهجية ماركسيّة[2].

7 ـ يبيّن حسن حنفي عبر إحصاءات دقيقة، بأنّ الجابري اعتمد بشكل رئيسي على المفكرين الغربيين، فيما كانت مصادره الإسلامية في أحسن حالاتها هي مصادر من الطراز الثاني[3].

2 ـ منهجية محمد أركون

يقول أبرز مترجمي أعمال المفكر أركون:

يحاول أركون جاهدًا أن يتحدّث في أعماله بلغة الأوروبيين، وأن يطرح الإسلام في إطار منطقي وبالاتكاء على المنهج العقلاني الديكارتي والمكتب الوضعي؛ ولكن يبدو أنّه يقوم بالتعمية على صعوبات مثل هذا المنهج عبر الألفاظ والعبارات المعقّدة، ومن خلال استخدام المصطلحات والمفردات شديدة التخصّص وأحيانًا نحتها، أو «في ما وراء اللغة» على حدّ قوله. لهذا السبب سرعان ما تجده يعلّق غالبية مشاريعه وطروحاته التي بدأها[4].

ثمّ يقدّم هذا المترجم شرحًا مبسّطًا عن المنهج النقدي لأركون، ويصف قراءته بالمهمّة، فمن وجهة نظره:

---

(1) المصدر نفسه، ص256 ـ 259.

(2) المصدر نفسه، ص225 ـ 227 و239 ـ 240.

(3) حسن حنفي، **نقد العقل العربي في مرآة التراث والتجديد**، مصدر سابق، ص250 ـ 253.

(4) محمد أركون، **اسلام ديروز وامروز، نگرشى نو به قرآن**، ترجمة: غلام عباس توسلي، مكتب نشر الثقافة الإسلامية، ط1، طهران، 1990م، ص6 ـ 7.

لا بدّ من الانتقال من المجال الذي عالجه الماضون (المفكر فيه) إلى مجالات لم يفكر فيها أحد حتى الآن (اللامفكر فيه)، وإن كان الفكر الإسلامي والقرآن الكريم يحتويان على فضاءات تتجاوز حدود الفكر الإنساني (المستحيل التفكير فيه)[1].

لقد سعى محمد أركون عبر استخدامه هذه المفاهيم إلى أن يؤشّر إلى بعض نقاط الضعف الأساسية عند المفكرين المسلمين، على سبيل المثال، تهافت السيوطي في «الإتقان» عبر بحثه حول تاريخ العلوم القرآنية. والقضايا «المفكر فيها» في هذا المنهج هي تلك الحالات التي تهيّأت لها في مرحلة معيّنة الأدوات العقلية والظروف الفكرية المناسبة في إطار مجال ثقافي واجتماعي من أجل طرحها، بينما هنالك «القضايا المستحيل التفكير فيها» التي افتقدت هذه الأدوات والمقدمات.

وضمن عبوره المسافة التاريخية الفاصلة عن موضوع البحث، يصطدم بعقبة «المعارف المنتصرة» (بحسب تعبير روزنثال) التي لعبت دورًا حاسمًا في دراسات الباحثين في مختلف المراحل التاريخية. والحقيقة، إنّ الخوض في هذه المسألة شكل مبدأً أساسيًّا في منهجه النقدي. فمن وجهة نظره، إنّ جميع القراءات التي راكمها المسلمون حتى الآن، بغضّ النظر عن مذاهبهم وفرقهم، يُنظر إليها على أنّها نوع من تاريخ الوعي والعقل الإسلامي بدلًا من توظيفها لبلورة معنىً أكثر فهمًا للأجيال الماضية؛ أي إنّ تلك الأجيال استطاعت أن تحقّق الفهم في مقابل النأي بنفسها عن المضايقات التاريخانية. ويتيح هذا المنهج المعرفي، برأي أركون، للباحثين إمكان اقتلاع المنظومة

(1) المصدر نفسه.

المعرفية للفكر الكلاسيكي بالكامل من جميع الثقافات، لتبرز القطيعة المعرفية في لحظات تاريخية معيّنة.

إنّ المشروع الفكري لأركون «عبارة عن مطالعة نقدية ـ بمعناها الفلسفي ـ عن ظروف تحقّق الفكر الإسلامي عبر مسيرته التاريخية الطويلة»، وهو بصدد «إحياء الترابط التاريخي لظروف الحياة في مجتمعات أهل الكتاب طبقًا لسنّة الاجتهاد الصالحة وبشكل حر وشامل». ومن ناحية أخرى، يوجّه أركون نقدًا إلى منهج الاستشراق. فقد وجّه في إحدى عباراته العامة والمقارنة، نقدًا مزدوجًا إلى منهج العلماء المسلمين والمستشرقين على حدّ سواء. بحسب رأيه، بالمقدار الذي يحذف المسلمون من تفسيرهم وبحثهم البعد التاريخي في موضوع كتابة المصحف أو يقصونه بمهارة، بالمقدار نفسه يتّخذ مضمون النصّ في هذا المنهج حالة من التعالي. وفي المقابل، يعتني منهج الاستشراق حصريًّا وبالمقدار نفسه بالمعطيات الموضوعية العينية لتاريخ القرآن بعد عام 632م ويركز على الظروف الفيللوجية والتاريخية للآيات. إذن، التناقض بين الرؤيتين أساسي، وما من جسر يوصل بين الاثنين، في حين أنّ المناهج المستخدمة في تفاسيرنا، وفي عين نزوع المؤمنين الديني والكلامي، عرضت مجتمعةً الإكراهات الفيللوجية للمؤرّخ الإيجابي (لا الوضعي) وآفاق التفسير الأنثروبولوجي والرصد النقدي. ولا عجب في ظروف كهذه أن نجد دأب المسلمين على نبذ أهمّ مكتشفات المستشرقين ـ دون أن يتكلّفوا، في أغلب الأحيان، عناء دراستها بشكل جاد ـ .

وبالجملة، فقد وضع أركون توسيع البحث في القضايا الثلاث «المفكر فيه» (Thinkable)، «المستحيل التفكير فيه» (Unthinkable)، «اللامفكر فيه» (Unthought)، هدفًا منهجيًّا يشكل ضرورة في مجال الدراسات النقدية للقضايا والعلوم والمعارف الدينية، هذا، في

الوقت الذي يعتقد فيه «أنّ الفكر الديني الذي ما يزال سجين قيود اللاهوت الكلاسيكي، يواصل صيانة حدود الـ«المستحيل التفكير فيه». لقد طرح أركون مشروعًا موسّعًا لمتابعة هذه الدراسة النقدية[1].

ومن منطلق تأثّره بالمناخ الألسني لسوسير وتوسّع هذا المناخ في أعمال يلمسلف وإيزوتسو في ما يتعلّق بدراسة منظومة المعاني، تكشف أوّل دراسة لأركون حول النصوص الدينية وخاصّة القرآن الكريم عن هذا التعاطي الألسني، كما إنّه أولى أهميّة خاصّة للبحث القائم على مبدإ اللغة أو البنية الميثولوجية (الرمزية)، بحيث إنّه عند انتهالنا من تفاسير العلماء لا بدّ من «السعي لوصف جميع التفاسير والعبارات الكلاسيكية». وفي هذه الحالة «سوف يصار إلى تموضع الفكر الإسلامي برمّته في أفق الظاهراتية والأبستمولوجيا، بمعنى، أنّ علينا الكشف عن أدوات ومعايير هذا الفكر، ومقارنتها بأدواتنا ومعاييرنا الحديثة»[2].

تأسيسًا على «تاريخية الفكر» التي يؤمن بها محمد أركون، وفي إطار سعيه إلى وضع منهجه المنشود (الألسنية التاريخية المنبثقة عن الأسلوب الهرمنوطيقي النسبي البنيوي) لدراسة التاريخ والأفكار المتعلّقة بالمراحل السابقة (والتي يقسّمها إلى ثلاث مراحل: الكلاسيكية والازدهار، والسكولاستية والتقليد، ومرحلة نقد العقل الإسلامي) وتأكيده على ضرورة إقامة نظام فكري لتلك المراحل، فهو يبحث عن مؤرّخ معاصر يراجع هذه الوقائع والظواهر السابقة ويتمحّصها من أجل إنشاء نظام فكري لمرحلة تاريخية». ففي منهجه التحليلي والهرمنوطيقي (التأويلي) «يلغي أيّ منهجية ألسنية مقيِّدة،

(1) المصدر نفسه، ص11 ـ 45.

(2) المصدر نفسه، ص56 ـ 66.

لأنّها ستختزل رسالة التاريخ الأدبية في إعادة إنتاج النظرة أو المشهد الأصلي الأوّلي للنص»[1]. من هنا فهو يعتقد أنّه من أجل دراسة المصادر الكلامية للأقدمين، على سبيل المثال، «يلزم أوّلًا الوقوف على العلاقات بين الآراء الكلامية للمؤلف والأفكار والمفاهيم اللسانية السائدة في عصره»، وعندما تصبح تلك الأفكار في متناول اليد، يمكن حينئذ «تحديد الروابط بين الآراء الكلامية وانطباعاتهم وتصوّراتهم عن اللغة». إنّ الكشف عن رأي أيّ مؤلف حول مقولتي «المجاز والحقيقة» أمر مهمّ، وذلك «لتقييم وكشف جوهر النظام الفكري الذي ينتسب إليه (فيما إذا كان النظام الفكري حديثًا أو نظامًا ينتمي إلى القرون الوسطى ـ هذا الأخير هو الذي يعيشه العالم الإسلامي في العصر الراهن بحسب أركون) وهذا سؤال مهمّ وأساسي». وكذلك يحظى السؤال والتحرّي عن «نظرته إزاء العلم والتاريخ» و«كيفية كتابة التاريخ»، بأهمية. ومن وجهة نظره، فهو يتابع هذا المسعى وفقًا لهذا النهج:

إنّني أتحرّى مشهد العلوم والمعارف في عصره، لا أتحرّى علمًا واحدًا فقط (مثلًا علم الفقه إذا كان موضوع البحث الفقيه) بل جميع العلوم، ثمّ أقوم بإعادة صياغة المنظومة الفكرية السائدة في عصره صياغة إبستمولوجية بحيث تأخذ عمليّته الكلامية موضعها في تلك المنظومة. هدفي هو إعادة تقييم عمليته الكلامية في علاقتها بالمعارف السائدة في عصره، والوقوف على قدراتها وحدودها المعرفية[2].

---

(1) ديفيد كوزنزهوي، **حلقه انتقادى**، ترجمة: مراد فرهادپور، نشر گيل، طهران، 1992م، ص307. نقلًا عن: محمد مهدي خلجي، **محمد أركون وفرآيند روشنفكرى دينى**، مجلة: كيان، السنة الرابعة، العدد 20، تموز وآب/ 1991م، ص17.

(2) محمد أركون «حوار مع هاشم صالح»، **تاريخية العقل الإسلامي**، مصدر سابق.

إنّ أهمية المناخ المعرفي عنده هي إلى الدرجة التي جعلته يميل إليه:

على نحو أعمق وأدقّ، إنّني أركز على الروابط التي تصل بين هذه العلوم أكثر من تركيزي على العلوم نفسها[1].

ويقول أركون «إنّ منهجي يفارق، من الأساس، منهج التاريخ الكلاسيكي ويختلف عنه تمامًا»، بل إنّ «المستشرقين حتى عصرنا كانوا قد وظّفوا هذا المنهج في تحليل التاريخ»، ويعتقد أيضًا أنّ منهج التاريخ الكلاسيكي «يستدعي الأفكار الثيولوجية منذ نشأتها الأولى وحتى اليوم» وهذا ما يطلق عليه «المنهج العمودي». وفي المقابل، يطلق على منهجه «الأفقي العمودي» و«المنهج التقدّمي الرجعي». بحسب أركون، فإنّ منهج التاريخ الكلاسيكي يبحث عموديًا «دون أن يتحرّى الروابط التي تربط بين جهود كلّ مؤلف أو فيلسوف وبين جواهر العلوم والنظم المعرفية المعروفة أو غير المعروفة، وما كان يقع في عصره»[2].

كما يسعى، استرسالًا مع منطق فوكو، أن ينصت لجميع الأصوات التاريخية، ويسترجع الأصوات المنسية أو الصامتة، ويدرس تعدّديتها.

فهو يعتقد أنّ هذه البحوث الخفيّة تستلزم أيضًا تغيير أسلوب تمرحل التاريخ وتقسيمه، وهذه المعايير أبعد من أن تعرّف بالثابتة والسياسية، إنّها «دينامية وغير سياسية»[3]. ولا بدّ من التنويه إلى أنّ

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه.

(3) محمد مهدي خلجي، ديرينه شناسى اخلاق وسياست در اسلام، مجلة: نقد ونظر، السنة الرابعة، 1997م، وربيع 1998، ص276 ـ 277.

منهج أركون يحاكي تمامًا منهج ميشيل فوكو في كتابيه «الكلمات والأشياء» (1966) و«أركيولوجيا المعرفة» (1969). ويعتقد هاشم صالح أنّ أركون يسير على نهج ميشيل فوكو وبيير بورديو وفرانسوا فورييه نفسه وغيرهم، وهو النهج الذي أحدث في أوروبا وفرنسا ثورة معرفية ومنهجية ضدّ التيار السائد «تدوين تاريخ الأفكار» و«الأساليب الكلاسيكية». هذا النموذج المقتبس كان دليل أركون لدراسة العلاقة بين الوعي والفعل والأفكار الإسلامية العربية في إطار التاريخ، وهو منهج كان السبب في صراعه مع الاستشراق الكلاسيكي وما يزال قائمًا على الأسلوب الفيللوجي والوضعي. ويقول أركون عن قراءته ما يلي:

إنّني أتمثّل دور المؤرّخ الذي يسبر التاريخ ويفكر في مسار نشاط النفس البشرية عبر التاريخ وفي قلب البنى الاجتماعية المختلفة والمتغيّرة.

ولطالما أكد أركون على التباين بين المنهج الفيللوجي المتشابك مع الفلسفة الوضعية في التاريخ وبين المنهج التحليلي لعلم التاريخ الحديث والعلوم الإنسانية بشكل أوسع، وأنّ خلافه مع المستشرقين يعود إلى هذا الاختلاف في المنهج والذي تجلّى في الفصل السابع من كتابه «تاريخية الفكر العربي الإسلامي»[1].

مضافًا إلى أهمية البيئة المعرفية لكل مؤلّف من منظار محمد أركون، تشكل مسألة «تاريخية العقل» عنده إحدى الأسس في فكره. فمن ناحية، يعتقد «أنّ لمفهوم العقل تاريخًا طويلًا»، على سبيل المثال، «العقل عند الحسن البصري له مفهوم مغاير لمفهومه عند ابن

(1) محمد أركون «حوار مع هاشم صالح»، **تاريخمندى عقل اسلامى**، مصدر سابق.

خلدون أو محمد عبده أو طه حسين»، ومن جهة ثانية، فهو يؤمن «بأنّ العقل ليس شيئًا مجرّدًا بل محسوسًا ويتموضع جيّدًا في إطار معيّن. وهو ليس جوهرًا مستقرًّا وثابتًا ليكون منقطعًا وبعيدًا عن التاريخ، إنّه تاريخي [ضمن دائرة التاريخ]، وكلّ عقل من هذه العقول المذكورة له ارتباطه بمرحلة معيّنة من مراحل التاريخ، وبالبيئة والمجتمع وتركيبة التحوّل للنظم الثقافية والمعرفية في عصر كلّ مفكر والتي تعبّر عن معلم من معالم الحقيقة». واسترسالًا مع هذا النمط من البيئة المعرفية وتأثيرها على مسيرة التفكير، يعتقد أركون: «يكون الإنسان مفكرًا بمقدار ما يملك من حرية». يكتسب هذا القول معناه إذا علمنا وجهة نظره في أنّ «المفكر لا يحيط بجميع علوم ومعارف (عقلانيات) عصره»، وأنّ هذه المسألة لا تضع التعاطي بين المفكرين في الاتجاه الصحيح؛ على سبيل المثال، المناظرة التي جرت بين إرنست رينان والشيخ محمد عبده، فبرأيه يقف «في أحد طرفي المناظرة مفكر غير ملمّ بأساليب العقل الفيللوجي (الألسني التاريخي) والتاريخي، وفي الطرف الآخر يقف مفكر وأستاذ جامعي يتجاهل بعدًا على قدر من الأهمية عنيتُ الخيال أو المخيال عند شخصية دينية مثل محمد عبده». على الرغم من أنّ رينان «كان في البداية مؤمنًا، لكنّه مرّ بتحوّل وطفرة جرّدته من مبادئه الأصلية»، من هنا «فإنّه لم يعثر في تاريخ الفكر الفرنسي على جميع جوانب المعرفة الدينية وأبعاد ملكات الفكر الديني. لقد خنق جسد الفكر الديني بأداة العقل الفيللوجي الوضعي الذي لا يؤمن سوى بالمحسوسات والماديّات». وبشكل عام، فإنّ ما يعنيه بـ«تاريخية العقل» هو ذلك «الجوهر النابض والمتغيّر للعقل»، وعلى أثر «هذا الجوهر المتغيّر» ظهرت «عقلانية هي جني ثمار هذا العقل»، و«هذا هو المعنى النقدي للعقل الإسلامي»، لأنّ «العقل الإسلامي من هذه الزاوية

المنهجية ليس شيئًا مطلقًا أو مجرّدًا فوق الزمكان، وإنّما مرتبط بظروف وحيثيات معيّنة ومحدّدة»[1].

تعدّ مسألة ارتباط السلطة بالفكر أحد أهمّ الأبعاد في تاريخية العقل والتفكير، ويعتقد أركون أنّ للسلطة تأثيرًا ليس تامًّا بل، على الأغلب، كبيرًا في الفكر والتفكير.

كلّ اتجاه تأويلي أو كلامي يرتبط، بالتأكيد، بمصالح أيديولوجية. لا أقول أيديولوجية بحتة، وإنّما أقول يرتبط بأيديولوجية ومصالح معيّنة، والفريق المنتصر يفرض آراءه التأويلية والدينية على جميع فئات المجتمع دون استثناء. في لغة السياسة المعاصرة يقال: أيديولوجية الطبقة الحاكمة، وأيديولوجية المجتمع[2].

وكما أنّ هذا النقد موجّه إلى الماضين، فإنّ الطبقة السياسية الحاكمة لا تهتمّ بكتابة التاريخ كما هو بالفعل، أي كما يكتبه المؤرخون النقديون الأحرار. وإنّما هي تختار منه وتنتقي، تستبقي وتحذف على هواها وبالشكل الذي يناسبها، إنّها تركز على «مواطن الذاكرة» مهملةً بعضها الآخر[3].

إذن، لا عجب إذا وجدنا أركون يواجه صعوبة شديدة في سبر الأفكار، ويرى أنّ قضايا من قبيل الأفكار الإسلامية محتجبة في غياهب التاريخ المستتر، فمثلًا يقول حول الطبري ما يلي:

يفسر الآية، ظانًّا أنّه اكتشف مضمون الآية وأزاح الستار عن مقاصدها، ولمّا يعلم أنّ هذا التفسير هو من بنات أفكاره، وهو

---

(1) المصدر نفسه، ص37.

(2) المصدر نفسه، ص39.

(3) محمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة**، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، 2001م، ص37.

مرتبط تمامًا بثقافة القرن الثالث الهجري ومتطلباته الفكرية والأيديولوجية والدينية، وأنّه يفيض عن نبع فقهي. لم يلتفت الطبري إلى هذه العوامل، ويتحدّث بصدق وإخلاص ـ لا بسوء طوية ـ عن تفسير حقيقي لكلام الله... على هذا، فإنّ جميع أدبيات التفسير والتأويل هذه هي نتاج الفكر الإنساني، بما يعني أنّه ينبغي البحث عن بنيتها وآلية عملها[1].

يعتقد أركون أنّ تبلور التعاليم الدينية كان وراء هالة التاريخ، لهذا السبب يصرّ على أنّ الكشف عن الأفكار الحقيقية للإسلام هو في:

ضرورة أن نسلك النهج الجينالوجي الذي سلكه نيتشه عند كشفه عن جذور الأخلاق المسيحية. للخلاص من أيّ شيء يجب سبر أغواره والكشف عن المرّة الأولى التي تبلور فيها وظهر. من المعلوم أنّ الأفكار والمعتقدات تسعى إلى إخفاء أسرارها وجذورها بألف حيلة لطيفة لتبدو بالتالي كأمور طبيعية وبديهية لا تقبل الشك. هكذا كان الأمر من الأزل، وربّما سيكون كذلك إلى الأبد. بعبارة أخرى، أنّهم يفعلون أيّ شيء ليغطّوا على تكوينهم التاريخي ويحجبوا تاريخيّتهم[2].

3 ـ منهجية نصر حامد أبو زيد

من جهة، يحاول أبو زيد عبر الأركيولوجيا والجينالوجيا أن يبعث العقلانية الاعتزالية في عصرها، ومن جهة أخرى، يقوم بتحليل

---

(1) محمد أركون، حوار مع هاشم صالح، **تاريخمندى عقل اسلامى**، مصدر سابق، ص34.

(2) محمد أركون، **نقد عقل اسلامي ومفهوم خدا**، ترجمة: محمد مهدي خلجي، مجلة: كيان، العدد 47، حزيران وتموز/ 1999، ص19 ـ 20.

نقدي وأركيولوجي وجينالوجي لكيفية تبلور العلوم الإسلامية ـ بالأخص العلوم القرآنية وأصول الفقه ـ ، وبالتالي، طبقًا لهذه الرؤية يوجّه النقد لبنية الخطابات الإسلامية من زاوية العلمانية.

3 ـ 1 ـ جينالوجيا العقلانية الاعتزالية

لقد ظهرت باكورة المحاولات الحداثوية لأبي زيد في رسالته لنيل الماجستير تحت عنوان «الاتجاه العقلي في التفسير: دراسة في قضية المجاز عند المعتزلة». يحاول أبو زيد في رسالته هذه التي نشرت في عام 1982 أن يبيّن أنّ ثمرة العقلانية الاعتزالية قد تجلّت في تبلور الآراء الأدبية. كما يعتقد أنّ الصراعات المتعدّدة بين المعتزلة والفرق الأخرى وفّرت ظروف تشكُّل بعض المفاهيم مثل المجاز والاستعارة والكناية، لأنّهم في طرحهم التفاسير العقلانية عن القرآن والسنّة، اضطرّوا إلى عرض بعض التأويلات التي تتطلب تبريرات أدبية خاصّة. من وجهة نظر أبي زيد، إنّ مسألة حدوث الكلام الإلهي كانت مقدمة ضرورية ليطرح المعتزلة نظريّتهم في كون القرآن نصًا لغويًا خاضعًا لقواعد اللغة الإنسانية، من هنا، فإنّ ظهور وتبنّي مفاهيم من قبيل المجاز وفّرت محملًا مناسبًا لتأويل النصوص الوحيانية والعدول عن ظواهرها.

ويلوح أنّ الوقوف على الظروف التي كانت منطلق المعتزلة نحو العقلانية أمر ضروري، إذ يتناول أبو زيد هذا الموضوع في مقدمة كتابه وينبّه إلى أنّ الفكر لا يتولّد من فراغ وتجريد أو بمعزل عن الظروف الموضوعية للمجتمع. وبالتالي، فإنّ تحليل هذه الظروف وكيفية تشكل الآراء الكلامية في إطارها تساعد كاتبنا في دراسة تبلور مفهوم المجاز الأدبي وعلاقته بالتأويل العقلاني للمعتزلة. ويوسّع أبو زيد هذه الدراسة لتشمل الفرق السياسية في

عهد الخليفة عثمان، ثمّ يبحث بعد ذلك في مسألة المواجهة بين الأمويين والعلويين، ونشوء فرقة الخوارج ومغالاتهم في تكفير الطرفين، فأعقبهم المرجئة وطرحوا شعار الحياد في الصراع وما كان لهذا الحياد من أثر في ترسيخ جهاز الحكم الاستبدادي الأموي. ويعتقد أبو زيد أنّ الصراعات المسلحة والغلبة المطلقة لبني أميّة قد أخلت الساحة للمناظرات والبحوث الفكرية والعقدية وذلك عندما برزت، على سبيل المثال، عقيدة الجبرية لتكون في خدمة السلطة، وعلى حدّ رأيه، عندما يرى شخص مثل الحسن البصري أنّ مرتكب الكبيرة منافق (وبتعبير الخوارج إمام جائر)، فهو بذلك قد ردّ، من جهة، النهج المحافظ للمرجئة القائل بإيمان مرتكب الكبيرة، ومن جهة أخرى، أيّد رأي الخوارج بكفره. وكانت هذه النقطة بالضبط هي السبب وراء اعتزال واصل بن عطاء حلقة شيخه الحسن البصري حين اعتبر مرتكب الكبيرة فاسقًا، ليضع بذلك بذرة الاعتزال. وفي السياق نفسه، قال المعتزلة بالمنزلة بين المنزلتين للابتعاد عن تقيّة الحسن البصري في اعتبار مرتكب الكبيرة منافقًا. وتدلّل كلّ هذه الأمور، برأي أبي زيد، على تسييس الفكر الاعتزالي، كما يرى تأثّر الشيعة، لا سيّما الزيدية منهم، برجال الاعتزال مثل واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد.

في الفصل الأول من كتابه، يناقش أبو زيد علاقة المعرفة بالدلالة الألسنية، وكتب يقول بأنّ المعتزلة عبر طرح مسألة التمايز بين الأدلة الشرعية والعقلية فتحوا الباب أمام المنافسة الفكرية والسياسية مع غرمائهم، وفي تلك الفترة، ظهر أبو الهذيل العلاف (ت235هـ) وتلميذه إبراهيم بن سيّار النظام (ت230هـ) اللّذان شكلا نقطتي تحوّل في الانتقال من أسلوب الاستدلال الديني المحض إلى المنهج الجدلي، فضلًا عن أنّ وجه تمايزهما عن الأشاعرة كان في

تقديم العقل على الشرع. يعتقد أبو زيد أنّ القاضي عبد الجبار من خلال طرح تصوّره عن ماهية العقل على أساس وظيفة الإنسان وحاجته، إنّما رتب الأدلة الدينية وبذلك عُدّ العقل، وبصورة أكثر وضوحًا، أرقى مرتبةً من الشرع في سلّم المعرفة؛ هذا في الوقت الذي لم يكن للأدلة العقلية والشرعية في المنظومة الفكرية للباقلاني ترتيب واضح، من حيث تغيّر مواقعها باستمرار، وكانت هذه المرحلة، بحسب أبي زيد، كمدخل إلى موضوع التأويل، ذلك أنّ ترتيب الأدلة من قبل القاضي عبد الجبار على أساس غاية المعرفة بأدلة التوحيد وأدلة العدل وأدلة الشريعة، كان مقدمة لتبيين المبادئ اللغوية، لأنّ القاضي عبد الجبار، بحسب وصف أبي زيد، كان يعتقد في ما يتعلّق بالأدلة من الدرجة الثالثة، عنيتُ الدلالة الشرعية، أنّ الكلام يدلّ على المعاني بعد فهم دواعي المتكلّم ومقاصده فقط وبالاستناد إلى تقديم القواعد اللفظية، أي إنّ اللغة لا تدلّ إلّا بعد معرفة قصد القائل. بعبارة أخرى، كانت توجد حلقات مفقودة في حقل تفسير القرآن استطاع العقل العثور عليها، وهنا، بالذات، تبرز أهمية مقولة حدوث الكلام الإلهي. على هذا الأساس، فإنّ الاهتمام بالقواعد اللغوية السابقة برأي أبي زيد يعدّ فتحًا مهمًّا في مسيرة تكامل الفكر الاعتزالي، لأنّ دلالة الكلام على المعنى كانت أمرًا نظريًّا بحاجة إلى قراءة توضّح حقيقية أو مجازية المعنى في إطار فهم مقاصد المتكلّم.

بعد هذه النظرة التاريخية للصراع أو المهادنة الفكرية للمعتزلة مع الفرق الأخرى، يفرد أبو زيد فصلًا مستقلًّا لمراحل التطوّر التي مرّ بها مصطلح المجاز. كما يلفت أبو زيد الانتباه إلى أنّ إمكان تعدّد الدلالات للّفظ الواحد يعود إلى صدر الإسلام ولا سيّما إلى كتاب «الأشباه والنظائر» لمقاتل بن سليمان (ت15هـ) وكشف التمثيل.

وبحسب التحليل الذي يطرحه أبو زيد، فإنّ مفهوم المجاز عند أبي عبيدة معمر بن المثنى الخارجي (ت207هـ) في «مجاز القرآن» وإن كان أعمّ وأشمل ممّا هو عليه في وقتنا هذا، إلّا أنّه يعتبر خطوة مؤثّرة على طريق تطوّر مفهوم المصطلح. بيد أنّ الفرّاء (ت209هـ) يطرح في «معاني القرآن» مفهومًا أدقّ للمجاز، هو التجوّز في الدلالة بحسب تعبيره. وهكذا، حتى ظهر الجاحظ وابن قتيبة ليمهّدا لمعاني أكثر دقّة للمصطلح، ثمّ جاء القاضي عبد الجبار فوظّف بحوث هؤلاء في خدمة التأويل العقلاني المعتزلي للنصوص القرآنية. كان الجاحظ يرى أنّ الانتقال من دلالة إلى أخرى حكرٌ على شعراء الجاهلية، لذا، عدّ التغييرات المعنائية في القرآن استثناء يبرّره العلم الإلهي المطلق. إذن، هي محدودية العلم التي حالت دون استعمال الناس للمجاز. ويرى حامد أبو زيد أنّ هذا التمايز بين المعرفة الإنسانية والمعرفة الإلهية أحدث تحوّلًا رئيسًا في المسار التاريخي للمفهوم، فنظرية الجاحظ تستبطن مسألة مهمة مفادها أنّ الله تعالى قادر على أن يلقي على اللسان البشري معاني ومقاصد لم تعرف العرب سابقة لها في كلامها، وهذا ما دفع الرمّاني (ت386هـ) في تمييزه بين أسلوب التراكيب القرآنية وصياغات الشعر الجاهلي إلى القول بأنّ إحالة السلف على الأشعار الجاهلية غير صحيح، وقد لقي هذا القول من بعده رواجًا كبيرًا. ويرى أبو زيد أنّ رأي الرمّاني هذا رسم صورة جديدة لمفهوم المجاز من حيث إنّه بيّن التأثير النفسي للمجاز على المتلقّي في كتابه «النكت في إعجاز القرآن»، وحلل أيضًا وظيفة التشبيه، وهو الأمر الذي يتكامل، كما يرى أبو زيد، مع عمل المعتزلة في التمييز بين المعرفة الحسّية والعقلية، كما ميّز الرمّاني بين التشبيه والاستعارة، لأنّ الاستعارة، بخلاف التشبيه، تدلّل على المعاني والمقاصد التي يعجز اللسان العادي عن الدلالة

عليها. وبشكل عام يعتقد أبو زيد أنّ للموضوعات الأدبية والكلامية تأثيرًا إيجابيًّا متبادلًا. وفي هذا الإطار قد تعمل القرائن والبراهين العقلية على تأويل الظواهر إلى غير معانيها الحقيقية.

في الفصل الثالث، وضمن متابعته دراسة المسار التاريخي لتفسير الآيات المتشابهة، يشير أبو زيد إلى أرضية مناسبة لاستعمال التأويل في المعاني المجازية، وبشكل عام، يؤمن بنقطة مهمّة وهي أنّ النصوص الدينية، وبسبب طبيعتها اللغوية، تشترط في دلالتها فهم مقاصد المتكلم عبر القرائن، بما فيها القرائن العقلية، بينما الأدلة العقلية ليست كذلك. من وجهة نظره، إنّ الغموض الدلالي المذكور واضح للعيان في الآيات المتشابهة، وإنّ ردّ الآيات المتشابهة إلى الآيات المحكمة، يعني، في الحقيقة، الكشف عن المعنى المراد عبر التأويل ويصبح المجاز هو الأداة الرئيسية لعملية التأويل هذه. ويقرّر أبو زيد أنّ القاضي عبد الجبار بطرحه عنصر مصلحة إثارة العقل إنّما يقدّم تبريرًا لوجود آيات غامضة هي الآيات المتشابهة، ومن خلال تصنيف التراكيب اللغوية، يشرح الحاجة إلى القرائن العقلية لتأويل المعاني المجازية[1].

3 ـ 2 ـ جدلية النص والظروف؛ جينالوجيا تكوّن العلوم الإسلامية

يتوزّع التحليل النقدي لأبي زيد عند مطالعته العلوم الإسلامية على محورين، التكوّن التدريجي للعلوم القرآنية، وعلم أصول الفقه:

---

(1) شاكر لوائي (ترجمة وتلخيص)، **الاتجاه العقلي في التفسير**، عن: سعيد عدالت نجاد، **نقد وبررسى هايى درباره انديشه هاى نصر حامد أبو زيد**، مصدر سابق، ص125 ـ 156.

أوّلًا: جدلية النص؛ ظروف تكوّن العلوم القرآنية:

«مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن» كتاب آخر مهم لأبي زيد صدر في عام 1990. ربّما أمكن اعتباره أهمّ كتاب له لجهة ولوجه قضايا البحوث الدينية. حاول في هذا الكتاب توظيف النظريات النصّية واللغوية، ليقدّم قراءة جديدة للعلوم القرآنية. يزعم أبو زيد أنّه لم يأت بجديد إلّا الترتيب، فجميع العناصر الأخرى موجودة في تراثنا، وهو يتحرّى علاقة جدلية بين النصّ القرآني والواقع المحيط. وعلى هذا الأساس، يمكن أن نستشف بسهولة أنّ قراءته هي نمط من قراءة اعتزالية جديدة تدعو الجميع في مناخ أشعري يسود جزءًا من البلدان الإسلامية إلى التشكيك بمقولات السلف، ويرى أنّ أهمّ سبيل للتعرّف على الوحي هو إعادة توظيف الفكر العقلاني في ظلّ العلوم الحديثة للبشر.

يتضمّن الكتاب المذكور رؤية نقدية لمسيرة تشكل العلوم القرآنية. يقول جابر عصفور عن كتاب أبي زيد «مفهوم النصّ» إنّه يحمل قراءة تختلف عن قراءات معظم المفكرين العرب، مثلًا، يعتقد فؤاد زكريا في كتابه «الصحوة الإسلامية في ميزان العقل» أنّ تعدّد التفسيرات وتناقض الاتجاهات في الإسلام بمثابة عقبة في طريق الكشف عن النواة الأصلية للإسلام، أمّا أبو زيد الذي يؤمن بتلك النواة فيؤكد أنّ تلك النواة هي في الارتباط مع الحقيقة التي تَشَكلَ النصُّ في ظلّها، بما يعني أنّه يمكن الوصول إليها من خلال التأويل العلمي وبعيدًا عن المطامح الأيديولوجية. بدوره ينظر الشاعر السوري أدونيس في كتابه «الثابت والمتحوّل» إلى الدين من زاوية أنثروبولوجية أي كيف يفهم الإنسان الدين؟ وكيف يوظّفه؟ وليس من حيث إنّه وحيٌ منزل من الله، في حين أنّ الدين عند أبي زيد وحيٌ منزل، لكنّه، في الوقت نفسه، يعتني بالتفسيرات البشرية، خصوصًا

في حقل العلوم القرآنية. إنّها قراءة معتدلة، كما يصفها جابر عصفور، ومختلفة عن قراءات مفكرين آخرين مثل محمد عابد الجابري وفهمي جدعان وحسين مروة، فلا هو (أبو زيد) تبنّى تحليلات ميشيل فوكو كما فعل الجابري، ولا هو ألغى صفة الدين عن التراث كما هو رأي فهمي جدعان في كتابه «نظرية التراث»، ولا مثل حسين مروة الذي سعى إلى خلق أيديولوجية ثورية مثلما جاء في كتابه «النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية»، ذلك أنّ الدخول في حقل الأيديولوجيا يعني الخروج من دائرة المطالعات العلمية؛ كما تفارق رؤية أبي زيد، بحسب جابر عصفور، منهج محمد أركون في كتابيه «الفكر العربي» و«تاريخية الفكر العربي والإسلامي»، ناهيك عن أنّ تلك الرؤية تتمايز عن الرؤية الأسطورية لأركون إلى القرآن. وفي المقابل، يرى جابر عصفور أنّ رؤية أبي زيد قريبة إلى رؤية أستاذه حسن حنفي في سلسلته الخماسية «من العقيدة إلى الثورة» وقبلها كتابه الموجز «التراث والتجديد»، وطبعًا يتميّز عنها بالمنهجية والدقّة. ويعتبر عصفور أنّ الرؤية الاعتزالية لأبي زيد كان من نتيجتها إقبال واسع على كتابه «مفهوم النصّ».

ويتابع جابر عصفور تحليله فيشير إلى محاولات أبي زيد لدراسة أسباب سيطرة المفهوم الأشعري للغزالي على المجتمعات السنّية، وقد جاء في هذا التحليل، من جهة، أنّ سحر وجاذبية هذه الأيديولوجية هي في أنّها تعرض على الناس طريق الآخرة والفرار من التعلّق بالدنيا، ومن الجهة الأخرى، تقدّم للحكام نهج التسلّط على الناس. يحاول أبو زيد في كتابه المذكور أن يطرح رؤية مغايرة لتلك التي طرحها السيوطي في إتقانه والزركشي في برهانه بوصفهما باحثَين شافعيّين في قضايا العلوم القرآنية. وتقوم فكرته الرئيسية على

أنّ ثقافة العصر وظروف المجتمع بمثابة عاملين رئيسيين في تشكيل ثقافتهما وعقليّتهما[1].

والنقطة الأهمّ في رؤية أبي زيد هي العلاقة بين النص القرآني والواقع، ويقصد بالواقع مجموع الاعتبارات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية الموجودة معًا قبل وبعد تشكل النص، والتي تتجلّى في اللغة بصورة خاصّة. واستنادًا إلى هذه الرؤية التأويلية (الهرمنوطيقية) ما من نصّ وُلد في الفراغ وخارج ظروف الزمكانية، فالنصّ، أيّ نص، يشكل مرآةً تعكس عنصري اللغة والثقافة لدى المؤلف والمتلقّي، إنّها علاقة جدلية ثنائية متبادلة؛ لذلك تبرز أمامنا مرحلتان هما «تشكل النص في الواقع» و«تشكيل النص للواقع». لا يضمّن أبو زيد قراءته هذه مفهومًا هيغليًّا عن الجدلية (الديالكتيك)، بل يطرح نوعًا من التأثير الثنائي المتبادل.

هذه القراءة هي نتاج رؤية ميثودولوجية اغتذت على المنهجيات الحديثة في الغرب، واستندت، كذلك، إلى «المدرسة الأدبية في تفسير القرآن» التي سبقت الأولى بقليل. على هذا الأساس حاول أبو زيد، من وجهة نظره، أن يحلّل كيفية تكوّن النصّ وحياته ومفهومه في بوتقة الحضارة الإسلامية. إنّ المحاولات النظرية التي بذلها أبو زيد وإن كانت، كما يزعم، قد استوحت من مدارس منهجية مختلفة، غير أنّها لجهة تركيزها على البعد الأدبي للنص (لا سيّما في تمحور محاولاته حول الدراسات القرآنية) تعدّ امتدادًا تاريخيًّا ونظريًّا للمدرسة النقدية الأدبية للشيخ أمين الخولي (1895 ـ

---

(1) جابر عصفور، **مفهوم نص وتفكر اعتزالي جديد**، مصدر سابق، عن: سعيد عدالت نجاد، **نقد وبررسى هايى درباره انديشه هاى نصر حامد أبو زيد**، مصدر سابق، ص12 ـ 15.

1966م) وتلامذته من قبيل محمد أحمد خلف الله في كتاب «الفن القصصي في القرآن الكريم» (حيث تمّ رفض أطروحته لنيل شهادة الدكتوراه وبعد سنوات قليلة طُرد من الجامعة) وشكري محمد عياد في «من وصف القرآن الكريم» و«يوم الدين ويوم الحساب»، وعائشة عبد الرحمن بنت الشاطئ (زوجته وأقرب تلاميذه) في «التفسير البياني للقرآن الكريم» ذلك أنّه على النقيض من الهدف المعلن للدراسات القرآنية (ضرورة تحقيق الهداية)، فإنّ المدرسة الأدبية لأمين الخولي وضعت سبر الجانب الأدبي هدفًا رئيسيًا لدراساتها القرآنية، وسائر الأبعاد إنّما هي امتدادات لهذا الهدف، ثمّ يعرض لمثال المحاججة مع الشيخ محمد عبده. شكل أمين الخولي حلقة أطلق عليها «الأمناء» وأصدر مجلة بعنوان «الأدب» ظلّ يرأسها حتى وفاته في عام 1966، كان يرى في فهم المقاصد الإلهية في القرآن الكريم ضرورة ولكن ليس أولوية في التفسير، إذ كان يؤمن بوجوب أن يسبق ذلك هدف أهمّ تنهل منه سائر الأهداف والمقاصد. هذا الهدف الأسمى والأولى هو دراسة وفهم القرآن من زاوية أنّه أعظم كتاب عربي وأرقى أثر أدبي وعربي. على هذا، فإنّ الكشف عن مفهوم النص ودراسة آلياته من حيث إنّه المبدع للعقل الإسلامي، كان الهاجس الرئيسي لأبي زيد[1].

كانت لأبي زيد مطالعات عديدة، وقد تأثّر، كما يقول، بفرق وأشخاص كثيرين، وتعرّف في مرحلة الماجستير على مقالة توشيهيكو إيزوتسو «الوحي كمفهوم لغوي في الإسلام»، حيث انبهر بشدّة بنظرته المنهجية، في تلك المقالة «يحلّل الكاتب مفهوم الوحي تحليلًا لغويًا

(1) نصر حامد أبو زيد، **معناى متن: پژوهشى در علوم قرآن**، ترجمة: مرتضى كريمي نيا، نشر طرح نو، طهران، 2001م، ص11 ـ 21.

ثمّ ثقافيًا، بمعنى، أنّه يتعرّف على الثقافة عبر تحليل اللغة». ويعود تأثّره بمنهجية إيزوتسو إلى مرحلة حصوله على الدكتوراه في الولايات المتحدة، عندما أتيحت له مطالعة جميع أعمال إيزوتسو. يقول أبو زيد: «لقد غيّر إيزوتسو تصوّري وأفكاري إزاء البحوث الحديثة في مجال العلوم الألسنية». كما تعرّف أبو زيد هناك على الهرمنوطيقيا بتوجيه من أستاذه حسن حنفي، وكتب فيها مقالة نشرت في عام 1981، وهي، بحسب اعتقاده، أوّل ما كتب بالعربية في هذا الموضوع. خلال السنتين اللتين قضاهما في الولايات المتحدة، درس أبو زيد البنيوية، وما بعد البنيوية، والحداثة، وما بعد الحداثة، وتركت هذه الفلسفات بصماتها عليه.

ضمن دراسته الآليات الجدليّة بين القرآن والثقافة، يتناول أبو زيد الموضوع من زاوية النقد التاريخي، ليكشف عمّا جرى على النص عبر المراحل التاريخية للحضارة الإسلامية. يؤمن أبو زيد أنّه كان يُنظر إلى النص القرآني عبر تاريخ الثقافة والحضارة الإسلامية بمثابة نص منزل من السماء إلى الأرض ـ في حركة جدلية بين السماء والأرض ـ، بيد أنّ هذا التصوّر تحوّل على يد المتصوّفة وعلى رأسهم الغزالي إلى تصوّر آخر حيث أصبح نصًّا يتحرّك من الأرض إلى السماء، بما يطلق عليه معراج صوفي.

لم يضع أبو زيد تاريخ القرآن تحت مجهر البحث والتمحيص مطلقًا، ولكن تمخّض عن بحثه في مجال العلوم القرآنية و«البحوث النقدية القرآنية نتيجة مهمّة هي أنّ القرآن لا يمكن أن يكون ظاهرة خارج التاريخ»، وبناءً على ذلك، تأسّس بنيانه المنهجي على «مسألة تاريخية النص القرآني وارتباطه الوثيق بثقافة البيئة التي ينتمي إليها» ومن ثمّ «تأثير النص القرآني على الثقافة». واسترسالًا مع منطق ياكوبسن وبموازاة موقف المعتزلة كان يتساءل: أنّى لله أن يتكلّم

خارج التاريخ؟ وعلى حدّ قول المعتزلة، إذا تكلّم الله، فلا بدّ من وجود مستمع.

«لست أوّل من وظّف المناهج البشرية لفهم كتاب الله» يقول أبو زيد: الذي ما برح يشتغل على هذه النقطة ليستنتج منها نتيجة نهائية مفادها أنّ القرآن والإسلام ضمن سياقهما التاريخي نتاج ثقافي، لكنّه نتاج ذلك الجانب الثقافي الأسمى الذي ينطوي على إيقاع التغيير (الأوضاع السائدة)، هذا النصّ ليس محض انعكاس انفعالي للثقافة، لأنّ الانعكاس الانفعالي يندثر باندثار الثقافة، بمعنى أنّ النمط الأخير من الانعكاس يندرج ضمن القسم الميّت للثقافة، فيما القرآن يمثّل القسم الحيّ من ثقافتنا.

من ناحية ثانية، وتأييدًا لقول المعتزلة في أنّ «الكلام هو من الصفات الفعلية لله وليس الصفات الذاتية»، يعتقد أبو زيد أنّ «فعل الله هو فعل داخل التاريخ لا خارجه»، ذلك أنّ «كون النصّ ذا منشأ إلهي، لا يلغي واقعية مضمونه، ومن الزاوية نفسها، فهو لا يتعارض مع انتساب النص إلى ثقافة البشر». تأسيسًا على هذا يرى أبو زيد «أنّ السبيل الوحيد المتاح للبحث العلمي هو أن ندرس كلام الله عبر مضامينه في المنظومة الثقافية التي ظهر فيها؛ إذن، فمنهج التحليل اللغوي هو المنهج الإنساني الوحيد المتوفّر لفهم الرسالة الإلهية، وبالتبع، فهم الإسلام. طبعًا، لقد قمت في جميع هذه المراحل بتوظيف التحليل اللغوي والفيللوجي والثقافي الأنثربولوجي»؛ «ولكن ليس بمقدوري أن أوضّح من أين جئت بكل جزء من مفاهيمي واستنتاجاتي». وفي هذا المسار، لا يعتبر أبو زيد نفسه قد انقاد انقيادًا بحتًا لأشخاص معيّنين مثل فوكو، و«عبد القاهر الجرجاني من وجهة نظر معاصرة» وآخرين. فهو يقول:

أستطيع القول إنّ مصادر عديدة ألهمتني واستقيت منها معلوماتي، لا أقصد فقط المصادر المكتوبة أو المقروءة بل جميع المصادر الحيّة في تجربة الحياة أثّرن فيّ. لا شك في أنّني مدين لأمين الخولي ومحمد أحمد خلف الله وشكري محمد عياد وجميع كتّاب الهرمنوطيقيا، والظاهراتيين مثل حسن حنفي وبعض الكتب الماركسية التي في حوزتي، مثلًا قراءة لوي ألتوسير عن الماركسية هي، في الحقيقة، قراءة للأمور المسكوت عنها....

ليس عندي أيّ شك في التأثير الكبير للماركسية والظاهراتية عليّ، لكنّني أفخر بأنّي لم أستنسخ عنها، أو أقلّدها تقليدًا تامًّا، لذلك، فقد كان اهتمامي بابن جنّي وعبد القاهر الجرجاني وحميد الدين كرماني والكثير غيرهم[1].

وفي الاتجاه نفسه، كان أبو زيد يهتمّ بشكل جادّ بنقد المذهب الفكري للغزالي وتأثيره، إذ برأيه أنّ «الغزالي في ما يتعلّق بتأويل القرآن لم يستند بأيّ وجه إلى التركيب الدلالي للنصّ القرآني، وإنّما صبّ جلّ جهده على تجربته الشخصية الصوفية فتعرّض مفهوم النص القرآني من وجهة نظر الغزالي لتحوّل دراماتيكي»، و«هذا يعني أنّه حوّل النص القرآني إلى رمز أو كود سري لا يقوى على فكه من لم يكن له حظّ من التجربة الصوفية، ولم يطو مراحل معرفتها». بتعبير آخر: «إنّه يغيّر نظرية اللغة» وأنّ «إبستمولوجيا المجاز والقياس عند الغزالي تختلف بواقع 180 درجة عن إبستمولوجيا المجاز والقياس في الفكر الإسلامي». برأيه أنّ الغزالي، في نهاية المطاف، قد أحدث مثل هذا التحوّل في الثقافة الإسلامية، حيث إنّه «في ظلّ هذا

(1) نصر حامد أبو زيد، معناى متن: پژوهشى در علوم قرآن، مصدر سابق، ص493 ـ 514.

المناخ الفكري ليس لأهل الأرض من سبيل إلى هذا النص، فالنص يتحدّث وهم يستمعون فقط، لأنّه خارج عن دائرة فهم البشر، وأنّ إطار هذا الفهم مغلق دونهم». وفي تحليل أعمّ يقول أبو زيد:

إنّها لمشكلة ورثناها نحن أهل السنّة وما نزال نعاني منها، ذلك أنّ مسألة الفهم والتأويل ظلّت، لعوامل عديدة، على الدوام حيّة وتطفح بالدينامية عند الشيعة، ولعلّ العامل الرئيسي وراء ذلك هو فكرة الاجتهاد[1].

إذن، تحصّل ممّا دار أنّ تحليل أبي زيد الآراء الدينية في حقل العلوم القرآنية انصبّ باتّجاه تفسير التشكل الفكري للمسلمين على مدى التاريخ ومن زاوية نقدية.

ثانيًا: جدلية النص؛ ظروف نشأة أيديولوجيا علم أصول الفقه:

مقاربة أبي زيد عن جهود الإمام الشافعي في تأسيس علم أصول الفقه بوصفه أبا علم الفقه، هي مثال آخر مهم لقراءته النقدية إزاء تشكل العلوم الإسلامية. لقد بسط البحث في كتابه الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجيا الوسطية عبر أربعة فصول في موضوعات السنّة والإجماع والكتاب والقياس أو الاجتهاد. في مقالته «علوم التأويل بين الخاصّة والعامة؛ قراءة في بعض أعمال نصر حامد أبي زيد» يطرح حسن حنفي أستاذ أبي زيد بحثًا نقديًّا يناقش فيه الفصلين الأولين من الكتاب المذكور.

الإمام الشافعي، كما هو معلوم، ثالث أئمة الفقه عند أهل السنّة، وقد سعى إلى التوفيق بين الفقه المالكي في الحجاز والفقه الحنفي في العراق، عنيتُ، التوفيق بين المصالح المرسلة والقياس، واضعًا بذلك حجر الأساس للوسطية. هذان الأصلان، من وجهة نظر

---

(1) المصدر نفسه.

حسن حنفي، يشكلان ركنين دينيين ومكمّلين لبعضهما، فيما يعتقد أبو زيد أنّ الخصيصة التي تميّز فقه الوسطية عند الشافعي هي أنّه سعى من خلال تقديمه تفسيرًا خاصًّا للأدلة الشرعية الأربعة؛ الكتاب والسنّة والإجماع والقياس، إلى تحكيم النصّ، بنحوٍ ما، على العقل، وإدخال السياسة في الفكر.

وبصورة عامة فإنّ تحليل أبي زيد يمزج بين انحياز الشافعي نحو العروبة والميل نحو القرشية، ويقدّم تفسيرًا أيديولوجيًّا لفقه الشافعي وأصول فقهه. كما يعتقد أنّ الشافعي قد طوّر مفهوم السنّة، ليستوعب خصوصيات النظام الاجتماعي السائد عبر إرضائه النزعات القبلية، ويربط أبو زيد مفهوم التواتر بنوع من التواطؤ السياسي.

موقف أيديولوجي آخر يسجّله أبو زيد على الشافعي وهو مسألة الخبر الواحد، فأهل الحديث يعتبرون الخبر الواحد أقلّ اعتبارًا من الخبر المتواتر والقياس، فيما ينزله أهل الرأي لمرتبة أدنى من الاثنين. وهنا يعلن الشافعي قبوله بالخبر الواحد ويعلي شأنه على القياس، وهو أمر يعتبره أبو زيد بمثابة نموذج ينتمي إلى رؤية تريد أن تشكل الذاكرة الجماعية على أساس مرجعية النصوص، لتقتطع، في المقابل، من مساحة العقل والاجتهاد وحريّة التفكير، وتضيفها إلى السياسة القرشية والأموية.

وبالنسبة إلى مفهوم الإجماع عند الشافعي فإنّ أبا زيد يقرأه من منظوره الخاص حين يرى الإجماع عبارة عن تجاهل دور الوعي الجمعي المنبثق عن الحالة الجدلية للمجتمع مع الحقائق الاجتماعية والتاريخية، وذلك بسبب غضّ الطرف عن تاريخيّته وتبديله إلى نصّ ديني ذي دلالة ثابتة، ويعتقد أنّ تبدّل رأي الشافعي بشأن الإجماع بعد ذهابه إلى مصر يعكس اضطراب مفهوم الإجماع عنده.

كما يُشكل أبو زيد على مفهوم القياس أيضًا إذ يرى أنّه قياس كمّي ولا يشبه منطق بيكون أو ستيوارت مل أو راسل، ولا مجال للعقل فيه إلى الاستقراء والثورة والإبداع والحرية، وإنّ استناد القياس إلى مبدإ قديم ونص ديني أدّى، نوعًا ما، إلى تقييد العقل. وبالجملة، يرى أبو زيد أنّ مفهوم القياس عند الشافعي يصبّ في صالح سلطة النص، وهو يدافع عن الاستحسان ويسعى إلى تحرير أحكام العقل من سلطة النص.

بدوره، ينتقد حسن حنفي التحليلات التاريخية لتلميذه السابق، وخاصة مسألة اتّهامه الشافعي بأنّ له في كلّ فكرة موقفًا أيديولوجيًّا وسطيًّا، وأنّه جعل من أمانته العلمية ضحيّة لخياراته السياسية. يعتقد حنفي أنّ هذه النقطة تؤشّر الاتجاهات التحليلية لأبي زيد وأنّ التعاطي الأيديولوجي يشكل الهاجس الرئيسي بالنسبة إليه، وأنّ الشافعي، من وجهة نظر أبي زيد، كان بصدد توسيع حدود السنّة وتضييق دائرة الاجتهاد، كما يأخذ على أبي زيد أنّه بدلًا من مقارنة الشافعي بأبي حنيفة، كان ينبغي له أن يقارنه بمالك وأحمد بن حنبل وهما طرفا نقيض. ولهذا، فإنّ حسن حنفي يعتبر قراءة أبي زيد هذه نتيجة نظرة قبلية، وبناءً على ذلك يعتقد أنّ هذا الكتاب أقلّ اعتبارًا وموضوعية بالقياس إلى كتبه الثلاثة الأولى «الاتجاه العقلي في التفسير عند المعتزلة» و«التأويل عند ابن عربي» و«مفهوم النص»، وأنّ مخاطبيه من العامّة وليس الخاصّة[1].

---

(1) حسن حنفي، **علوم التأويل بين الخاصة والعامة: قراءة في بعض أعمال نصر حامد أبي زيد**، ترجمة: مهدي ذاكري، عن: سعيد عدالت نجاد، **نقد وبررسى هايى درباره انديشه هاى نصر حامد أبو زيد**، مصدر سابق، ص21 ـ 37.

3 ـ 3 ـ تحليل خطابي للتيارات الدينية

تحظى القراءة النقدية لنصر حامد أبي زيد حول التيارات العربية المعاصرة في كتابه «نقد الخطاب الديني» بالاهتمام. في هذه الدراسة يطرح قراءة خطابية أو شبه خطابية إزاء التيارات الفكرية الدينية. فمحاولاته الأركيولوجية والجينالوجية هي المتكأ لهذه القراءة النقدية إلى التيارات الدينية. انتظم الكتاب في ثلاثة أبواب، الباب الأول تحت عنوان «الخطاب الديني المعاصر: آلياته ومبادئه» ويتحرّى التيار اليميني غير الحكومي في رموزٍ مثل سيد قطب. الباب الثاني وعنوانه «السنّة بين التأويل والتلوين» ويتحدّث عن اليسار الإسلامي ممثّلًا في أستاذه حسن حنفي. أمّا الباب الثالث فهو بعنوان «دراسة النصوص الدينية: بحث من أجل الكشف عن أنماط الدلالة»، ويناقش فيه اليسار العلماني وهو الذي يمثّله.

وبالنسبة إلى آليات الخطاب الديني المعاصر فهي من وجهة نظره: وحدة الدين وتصوّرات اليمين الديني، والجبر الأشعري، ومرجعية السلف، والدوغمائية وعدم قبول الاختلاف على الأصول، وتجاهل فكرة تاريخية الفكر الإسلامي في عصر الخلفاء الراشدين أو العصر العثماني.

أمّا مبادئ الخطاب الديني المعاصر فهي في منظوره عبارة عن الحاكمية والنص.

في الباب الثاني من كتابه يمايز أبو زيد بين التأويل والتلوين، فالأخير من وجهة نظره هو تأويل مذموم يقوم على أساس الأحكام المسبقة، ومن هذا المنطلق يوجّه نقده إلى التيار اليساري الإسلامي معتبرًا إيّاه قراءة أيديولوجية، وأنّ مواقفه تتأرجح بين السلفية واليمين العلماني، وبالطبع، لا يروق هذا التحليل، كباقي تحليلاته، لحسن

حنفي، على الرغم من أنّ رؤية أبي زيد تقيّل رؤية حنفي فكلاهما يعارضان التصوّف الأشعري، ويعدّان من المعتزلة الجدد، وأنّ مشروع نقد الخطاب الديني لأبي زيد وليد مشروع التراث والتجديد.

في الفصل الثالث، يقدّم أبو زيد قراءة للنصوص الدينية من منظار اليمين العلماني. في البداية، يحمل على مشروع «أسلمة العلوم»، ثم يتحرّى النواة الأصلية للنصوص الدينية في العناصر الثابتة في الفقه، ويطالب الفقه بالتغيير عبر تغيير الظروف السائدة في المجتمع[1].

بصورة عامة، يعتني أبو زيد في هذه القراءة النقدية بالعقلانية الاعتزالية بشكل خاص، ففي ذلك المناخ الفكري «كان الاستناد إلى بنية علم الكلام الاعتزالي ـ حتى في صيغته التراثية ـ كفيلًا بإحداث تحقيق جزئي لمشروع التجديد، ولا نعني هنا بالبنية الاعتزالية ترتيب القضايا الكلامية في المصنّفات الاعتزالية المتأخرة ـ ومنها المغني في أبواب التوحيد والعدل للقاضي عبد الجبار ـ بل نعني الترتيب الإبستمولوجي الذي يراجع التولّد التدريجي للأفكار ـ من خلال جدل الفكر والواقع ـ حتى تنتظم الجزئيات في منظومة الاعتزال». وفي هذا السياق، يعتقد أبو زيد:

«أنّ ترتيب المصنّفات الكلامية المتأخرة جرى على العرف الذي قنّنه التوجّه الأشعري، والذي تحوّل ـ بحكم هيمنته ـ إلى ما يشبه القانون العلمي.

لقد كان من شأن التحليل التاريخي/الاجتماعي لنشأة الأفكار وتولّدها أن يحقّق لمشروع التجديد ما يسعى إليه من إعادة بناء العلم

---

(1) حسن حنفي، علوم التأويل بين الخاصة والعامة: قراءة في بعض أعمال نصر حامد أبي زيد، مصدر سابق، ص41 ـ 56.

لاكتشاف بعدي الإنسان والتاريخ، وأن يحقّق له أيضًا بشكل تأويلي منتج ما وعد به من الانتقال من بناء العلم الأشعري إلى بناء العلم الاعتزالي»[1].

في نقده ما يعتبره خطاباً دينيًا سائدًا، يبرز أبو زيد هذه النقطة وهي:

«إنّ تركيز الخطاب الديني على حاكمية النصوص في مجال الواقع والفكر كافة، مع ما يعلنه من قصر الاجتهاد على الفروع دون الأصول، ومع تحديد مجال الاجتهاد في النصوص الفرعية ـ الأحاديث ـ دون النص الأساسي ـ القرآن ـ يؤدّي إلى تحديد كلّ من النص والواقع معًا، فإذا أضفنا إلى ذلك أنّ ما يطرحه الخطاب الديني أحيانًا من اجتهادات لا يخرج عن مجال الترجيح بين آراء الفقهاء واجتهاداتهم واختيار بعضها، أدركنا أنّ هذا الخطاب في الواقع يريد أن يرتدّ بالمجتمع إلى الخلف لا أن يحقّق تقدمّه كما يزعم، والماضي الذي يريدنا أن نرتدّ إليه ليس الماضي الذي كان مزدهرًا بالحيوية الفكرية والعقلية، التي تؤمن بالتعدّد وتحتمل الاختلاف، بل الماضي الذي ارتضى التقليد بديلًا عن الاجتهاد، واكتفى بالتكرار بديلًا عن الإبداع. ولا يظهر الماضي الجميل حين يظهر في هذا الخطاب إلّا في معرض التفاخر والزهو على العقل الأوروبي وحضارته المادية التي أقامها على ما استفاده من العقل الإسلامي. وأخيرًا ينتهي الخطاب الديني إلى الانغلاق في دائرة النصوص بعد أن جمّدها وقضى على حيويتها، ويصدق قول القائل: «احتمينا بالنصوص فدخل اللصوص»، وذلك حين يقضي على أهمّ وأخطر ما أقرّه الفقهاء من مبادئ عقلية: المصالح المرسلة والمقاصد

---

(1) نصر حامد أبو زيد، **نقد الخطاب الديني**، مصدر سابق، ص228 ـ 231.

الكلية، فيعيدها إلى النصوص مرة أخرى، وبالمفهوم الذي يطرحه لها، مع أنّها مبادئ لتأويل النصوص»[1].

ومن منطلق إيمان أبي زيد بعدم «وجود قراءة بريئة»، يصرّح بضرورة «التمييز بين القراءة البريئة والقراءة المغرضة»، ذلك أنّك لا تجد «تأويل القراءة المغرضة إلّا في الأيديولوجيا»، ويتابع فيقول:

إنّ النشاط المعرفي عامة وفعل القراءة خاصة يهدفان إلى اكتشاف حقائق تتمتّع بمستوى ما من مستويات الوجود خارج آفاق الذات العارفة أو القارئ، وإذا كانت آفاق القارئ تحدّد له زاوية الرؤية، فإنّ معطيات النص لا تقف في هذه المواجهة موقف المتلقّي السلبي لتوجيهات الذات العارفة، وهذا معنى أنّ القراءة الحقّة، والنشاط المعرفي الحقّ عمومًا، تقوم على جدلية خصبة خلّاقة بين الذات والموضوع. وهذه العلاقة تنتج التأويل على مستوى درس النصوص والظواهر على السواء، وعلى العكس من ذلك لا تنتج القراءة المغرضة سوى التلوين.

ومن الضروري الإشارة هنا إلى أنّ التلوين لا ينتج فقط عن تلك النزعة الذاتية النفعية في التعامل مع النصوص أو الظواهر، بل ينتج بالقدر والدرجة نفسيهما عن نزعة وضعية شكلية تخفي توجهاتها الأيديولوجية تحت شعار الموضوعية العلمية والحياد المعرفي. النزعة الذاتية النفعية تهدر الزاوية الأولى من الزاويتين اللتين أشرنا إليهما في ما سبق، زاوية السياق الموضوعي التاريخي للنصوص، وتخفق من ثمّ في اكتشاف دلالتها. أمّا النزعة الوضعية الشكلية فتزعم قدرتها على الوصول إلى الدلالة واكتشاف الحقيقة في حين أنّ ما تصل إليه ليس في الواقع إلّا ما كانت تريده منذ البداية. ولذلك أطلقنا على

---

(1) المصدر نفسه، ص161 ـ 162.

كلتا النزعتين اسم «القراءة المغرضة» فصلًا لهما عن «القراءة غير البريئة» التي تستند في عدم براءتها إلى جدلية العلاقة بين الذات والموضوع[1].

4 ـ صعوبات ومخاطر المناهج التاريخية

تبيّن في بحوثنا السابقة أنّ قسمًا كبيرًا من التحليل النقدي يندرج ضمن التحليل التاريخي الذي يقوم على مبدإ التاريخية أو بتعبير آخر «النزعة التاريخية». وعلى الرغم من وجود أبعاد أخرى في التحليل النقدي، غير أنّ أهمية هذا البعد ومحوريّته في العديد من الحالات ستقتضينا التركيز بشكل خاص على هذا البعد. إنّ اتّضاح جوهر التاريخية والعقلانية بصيغتها المتطرّفة سوف يتيح لنا أن نلقي نظرة استشكالية على التيار النقدي وإضاءة مختلف أبعاده. وفي الوقت نفسه، سنتعرّض على عجل لبعض المصاعب والمطبّات النظرية المهمّة في مجال الرؤية التاريخية، وبالأخصّ، الرؤية التاريخية المطلقة:

4 ـ 1 ـ الغلوّ في تسفيه المقدّسات

إنّ المقاربة التاريخية التي تحمل في جوهرها نظرة نقدية، وتحاشيًا منها لتبنّي أيّ موقف قيمي، تحتاج إلى أن تنفي عن نفسها القدسانية التي تحول دون تطبيق هذا المنهج. غير أنّ التحدّي العملي المتمثّل في مواجهتها بعض الآراء والأفكار الدينية يأخذها أحيانًا بعيدًا عن نفي القدسانية وصولًا إلى حدّ التجاوز على المقدسات وهتك الحرمات.

إنّ التقديس في القضايا الدينية قد يشمل أبعادًا ومنطلقات عدّة،

---

(1) المصدر نفسه، ص178 ـ 180.

والأديان عبر تاريخها عرفت ظهور أمثلة كثيرة من التقديس مغالية وخاطئة، غير أنّ هذا لا يعطي مبرّرًا لرفض أيّ تقديس للمؤمنين تجاه أديانهم. في هذا السياق، يمكن للمقاربة التاريخية أيضًا أن تساعد في التمييز بين الحالات المقدّسة طبعًا بنظرة تعاطف وطبقًا للمنطق الداخلي للأديان، وبين الحالات التي اكتسبت خارج ذلك المنطق الداخلي أبعادًا من القدسانيّة المزيّفة. بيد أنّ بعض الدراسات التاريخية تنسف جذور أيّ قدسانيّة من الأساس، ما يعني أنّها تفتقر لإمكانية المحافظة على القيم والقدسانيّات على نحو متعاطف، فمثلًا، إنّ تطرّف بعض المناهج ومبادئها المنهجية في نظرتها الخارجية إلى الأديان والمعارف الدينية، وعجزها عن طرح استراتيجيات تستطيع أن تماثل بين نظرتها الداخلية والخارجية، يزيد من حدّة هذه المسألة.

4 ـ 2 ـ الاحتكار النظري في التحليل التاريخي:

علاوة على قدرتنا على وضع يدنا على أمثلة كثيرة من النقد التاريخي في مسيرة الحضارة الإسلامية وذات صلة بالقضايا التاريخية، وتصنيف النظرة التاريخية ضمن أنماط عدّة، ولكن يتعذّر، بخلاف الكثير ممّن يستندون إلى هذا النهج، قصر ذلك في تحليلات تاريخية بعينها، وغضّ الطرف عن أخرى غيرها بحجج مختلفة، مثلًا، وجود بعض العناصر القيمية فيها، فليس كل أسلوب في التعاطي مع القيم معناه التضادّ مع المنهج التاريخي، إذ يمكن في القراءات التاريخية وبأشكال خاصة عدم إغفال التطلعات القيمية معلومة المناشئ، ومن حيث إنّ بعض المبادئ المنهجية قد اقتضت بعض القيود الأسلوبية، وهي لا تنظر إلى أيّ بحث كجهد تاريخي ناجح، ولكن أحيانًا تكون هذه القيود النظرية نتيجة الغفلة عن تعلّم الأصول والمبادئ، على سبيل المثال، إنّ الدراسات الفيللوجية في

المقاربة الاستشراقية دفعت بالباحث نحو شَرَك تجزئة العقلانية الدينية والعلوم المتولّدة عنها، ومن ثمّ ساقته نحو تحرّي أيّ جزء في التاريخ يكون أكثر قدمًا وأكثر إيغالًا في الحضارات السابقة، لذلك، فهي لا تحول بينه وبين الاطلاع على العمومية التخصصية في الحضارة الإسلامية فحسب، بل تسقطه في فوضى نظرية عارمة بحيث إنّ أدنى شبه بين الأجزاء الموجودة في مجموعة العلوم والمؤسسات والنظم الفكرية والعملية في الحضارة الإسلامية وبين مثيلاتها في الحضارات والأديان السابقة تجعله ينسبها إلى الحضارة والديانة والثقافة الأقدم تاريخيًّا، بحيث لا يقدر على نسبة عناصر مشتركة إلى الحالة المتأخرة. وأيًّا كان الأمر، فإنّ هذه الرؤية ذات طابع تاريخي، وفي المقابل، ربّما نسبت رؤية تاريخية أخرى كل ما اقتبسته ثقافة ما من ثقافة سابقة عليها. هاتان الحالتان من أمثلة الرؤية التاريخية اللتان يمكن طرحهما في مجال المعتقدات والمعطيات الثقافية والحضارية. إذن، ربّما تورّط جزء من النقد التاريخي أيضًا في هذه الدائرة من الغموض، وفي شكل من أشكال احتكار الأسلوب، بحيث يؤمن بمكتشفات خاصة فقط.

4 ـ 3 ـ تعميم المنهج التاريخي:

إنّ اكتشاف تاريخية الشيء يقتصر على عملية الاستقراء التاريخي، ولا يمكن مسبقًا أن نجعل معيار الدراسة الفرضية القائلة: إنّ جميع المسائل الموجودة في حاضنة الزمان قد وُلدت بصورة تاريخية، وواصلت حياتها، لذا، فإنّ نطاق الرؤية التاريخية يجب أن يستحصل عبر الاستقراء، ولا يمكن قبل الدراسة الموضوعية أن نحكم بالمطلق بتاريخية جميع المسائل أو تاريخية جميع أبعاد قضية ما.

4 ـ 4 ـ الفشل في استشراف سائر الاحتمالات التاريخية:

ربّما مهّد الاستقراء التاريخي الناقص لبعض الحدوس في التحليلات التاريخية، لكنّه لا يستطيع تقديم حدسًا أكيدًا حول جذور وعلل جميع الحوادث وباقي القضايا التاريخية، ذلك أنّه يمكن افتراض قضايا تاريخية غير تابعة للعلل القبلية، من حيث إنّ الظواهر المحكومة برغبات الإنسان وإرادته، تواجه احتمالات عدّة في إطار الإرادة الإنسانية الحرّة، ولا يتحدّد نطاق هذه الاحتمالات فقط في القضايا المستقبلية، بل يمتدّ إلى التاريخ الماضي أيضًا وبصورة واسعة، وقد حمل في أعماقه الكثير من الإرادات والمقاصد وحمل بالتأكيد مواليد غير مرغوب بهم جاء بهم القدر الإلهي وما يزال وسيظلّ. ولكن طبعًا ليس معنى هذا عدم قدرة الإنسان على أن يحدس أسباب وكيفية ومصير الأفكار الزمنية والوقائع التاريخية وسائر القضايا التاريخية الدينامية، وإنّما معناه أنّ معظم التحليلات المتولّدة عن الرؤية التاريخية المطلقة ربّما كانت خاطئة أو، على الأقل، لا نملك دليلًا قاطعًا على صحّتها. لذا، فكما أنّه لا ينبغي من زاوية شكوكية أن نضنّ بتاريخية الكثير من القضايا، في المقابل أيضًا لا يجوز ولا يمكن إسكات جميع التحليلات المعارضة بسيف التاريخية المطلقة. من الواضح أنّ هذه المسألة لا يُراد بها النسبية، ولذلك لم تُطرح، وإنّما المقصود بها تمكين العقل النقدي في مواجهة المعطيات التاريخية وبما يتناسب معها.

خلاصة البحث

كان ذلك جانبًا من محاولات التيار النقدي في العالم العربي، وإذا أردنا أن نتأمّل ما أنجزه هذا التيار، فإنّ جزءًا من هذه المنجزات، وبنظرة أبعد من النظرة السنّية السائدة بما فيها النظرة

التاريخية للقسم الأعظم من الأفكار الجوهرية لأهل السنّة، تحظى بتأييد التيار النقدي الشيعي، ولكن دون شك ثمة مساحات واسعة من الإيمان الديني أيضًا قد فقدت حصانتها بسبب تلك القراءات النقدية الحادّة لا سيّما أصل أو فرضيات التاريخية المطلقة، وقد ركزت غالبية محاور هذه الدراسة للتعريف بهذه القراءات، ونظرًا لسعة مباحث الموضوع فقد تعذّر علينا التعاطي معها من زاوية تحليلية نقدية؛ ولكن دون أن نغفل تبريز بعض الأبعاد المهمّة التي تتعارض مع القراءات الدينية الشائعة بشكل أوضح. آملين أن تشكل هذه الدراسة خطوة أولى على طريق دراسات تحليلية أكثر تفصيلًا حول التيار النقدي العربي. بعون الله وتوفيقه.

الفصل الخامس

الاتجاه الكلاسيكي في العالم العربي

(رصد المسيرة الفكرية للتيار الكلاسيكي في العالم العربي)

سعيد خليل فيتش(*)

مقدمة:

في أول مواجهة بين العرب المسلمين وبين الدول الغربية انفتحت عوالم حضارية جديدة أمام أنظار العرب الذين كانوا بعيدين عن التطوّر، وقد هالهم ما رأوا من دور للعلوم التطبيقية في التنمية. وتقدّم المسلمون الصفوف لاستعجال نقل منجزات تلك العلوم إلى بلدانهم مدفوعين بنصوصٍ في ثقافتهم الدينية تقدّس كيان العلم على

(*) دكتوراه في الفلسفة الإسلامية وعضو الهيئة العلمية في كلية الأديان في جامعة المصطفى (ص) العالمية.

الدوام، لكنّهم بالطبع أغفلوا الظروف المعرفية والمكتسبات الثقافية للعلوم التطبيقية؛ وهي جوهر رقيّ الغرب. ثمّ بعد حين غزت الأسس والمبادئ النظرية التي تحفظ قوام العلوم التطبيقية الحديثة ممثّلةً بالعلوم الإنسانية التخوم الثقافية للبلدان الإسلامية، حينذاك وقف المسلمون العرب على المسافة الشاسعة التي تفصل بنية العلم الحديث عن العلوم المقدسة التي استبطنتها ثقافتهم وكيانهم.

وعندما استيقظ المؤمنون على بعض الآثار الاجتماعية والأخلاقية المدمرة كنتيجة لدخول المنظمات العلمية والتعليمية إلى البلدان الإسلامية، راحوا يفتّشون عن الحلول التي تقتضيها هذه المعضلة؛ لكنّهم كانوا خالي الوفاض من الأداة الفاعلة لذلك، عنيتُ، العلوم الفلسفية والعقلية، فالكلام الأشعري الممثّل الأوحد للعقلانية الدينية، كانت له السيادة التامّة في بلدان المغرب الإسلامي، وليس خافيًا أنّ البعد الجدلي في الكلام الأشعري يطغى على بعده البرهاني، فقعد به ذلك عن المواجهة البرهانية أمام المبادئ المعرفية الجديدة التي دخلت في قالب العلوم الإنسانية الغربية والتي كانت تستهدف جوهر الهوية الدينية في المجتمعات الكولونيالية. وفي خضمّ تلك الأوضاع لم يجد علماء هذه المجتمعات سبيلًا لحفظ بيضة الإسلام سوى إثبات انسجام الرسالة الدينية للإسلام مع العلم الحديث، وإمعانًا في ذلك راحوا يصرّون على أنّ العلم الحديث إنّما هو وليد شرعي انعقدت نطفته في البلاد الإسلامية وتعهّده الغربيون بالرعاية والعناية. وفي خضمّ هذه الظروف بدأت مرحلة التجديد الديني.

لقد دأبت تيارات التجديد الديني بكلّ أنواعها وأشكالها في العالم العربي على تفسير الإسلام والتعاليم الإلهية والمقدسة ضمن إطار النظم المعرفية الحديثة، في حين أنّ الكثير من مبادئ تلك

النظم الحديثة لم تقدر على استيعاب هذه العناصر العلمية الأنثروبولوجية والاجتماعية السياسية والوحيانية. من هنا، اضطرّ المسلمون بحكم مقتضيات العلم الحديث إلى ترميم معتقداتهم وتقديم تفاسير حداثوية بشأنها، أو قل إن شئت، التضحية بها. وفي ضوء انتقال مركز ثقل الهوية الفلسفية للمذاهب الفكرية الحديثة في الغرب من الأنطولوجيا (علم الوجود) إلى الموضوعات ذات الصلة بالإبستمولوجيا (علم المعرفة) وماهية العلم، فإنّ تقديم دراسة دقيقة عن تيارات التجديد الديني يتيسّر فقط عبر دراسة ماهية العلم الديني والفروق الجوهرية التي تميّزه عن العلم الحديث.

وليس خافيًا على أحد أنّ التيار الكلاسيكي العربي هو التيار الوحيد الذي انبرى لصيانة التراث الديني والمعرفة الإلهية الثابتة والمقدّسة في الشريعة أمام غزو المذاهب الفكرية المعاصرة. ومن منطلق الإيمان الراسخ والمستحكم لهذا التيار بالأصول الإلهية للعلم الديني والتأكيد الأصولي على أهمية المعرفة الشهودية، فقد عمل على سدّ ثغرات المنهج الكلامي الديني التجديدي العربي. ومعلوم أنّ السواد الأعظم من التيار الكلاسيكي العربي المعاصر ينتمي إلى المدرسة العرفانية وهو أوضح ضمان على تحفّظهم على قيود العلم الشهودي ذلك أنّ تفسير التيار التجديدي المعرفة الشهودية والمافوق عقلية ـ كما سيأتي تفصيله ـ لن يرضى بغير إلغائها. وهذه المسألة من الوضوح بمكان بحيث نجد أنفسنا في بحثنا الموجز هذا في غنىً عن إثبات تمسّك التيار الكلاسيكي بأسس العلم الديني. لذا، ففي هذه العجالة سوف نلقي ضوءًا على ماهية العلم الديني والعلم الدنيوي، ثمّ الاكتفاء بعرض سيرة أهمّ رموز هذا التيار في العالم العربي المعاصر.

سبل مواجهة المسلمين للغرب

لقد مرّت الحضارة الإسلامية عبر تاريخها الطويل بمنعرجات كثيرة توشّح وجهها بالسواد في مراحل خاصة من عمرها، وبالتحديد في القرنين السابع والثامن الهجريين عندما بدأت الحملات الصليبية من الغرب والغزو المغولي المدمّر من الشرق، وغرق كلّ شبر من البلاد الإسلامية في المآتم. بيد أنّ النقطة المثيرة هي أنّ المسلمين وفي أحلك ظروفهم وضعوا العزّة والكرامة الإسلامية على رأس أولويات الجهاد، وتحرّكوا باتجاه استعادة العالم الإسلامي لروح العظمة والكبرياء. بطبيعة الحال، لم تعدم جهودهم في سبيل العزّة الثمار الطيبة، إذ تمكنوا من تغيير ظروف الذل والمرارة إلى نصر ثمين في الحروب الصليبية، واعتناق القائد المغولي هولاكو الإسلام.

ولقد أسدلت عناصر الرفعة والثراء الروحي المتزايد للمسلمين ستارًا على أعينهم حال دون وقوفهم على عمق وحجم الكارثة التي أصابتهم في وقت لاحق على يد الإنجليز والفرنسيين والهولنديين والروس في أجزاء واسعة من العالم الإسلامي، وسيطرة البرتغاليين والأسبان على نقاط أخرى من هذا العالم. وقد استفاق علماء العرب على الفراغ والأزمة العالمية حينما غزا نابليون مصر في عام 1798. حينها أدرك هؤلاء جيّدًا أنّ كبرياء الحضارة الإسلامية قد تحطّم وإلى الأبد بخضوع المسلمين لأمراء الحرب.

لقد شكل طلائع هذه الحركة بعض مسيحيي سورية ولبنان الذين تأثّروا بشدّة بالأفكار الأوروبية التجديدية لفترة ما بعد عصر النهضة، ووجد هؤلاء أنصارًا لهم في صفوف المسلمين العرب. وكان القاسم المشترك الذي ربط بين هذه الفئة من المجدّدين المتطرّفين المسلمين

وبين الفئات الأخرى هو الهمّ الفكري السياسي المتمثّل في الأزمة الناجمة عن التخلّف. وفي الحقيقة، إنّ العرب ومن خلال رصدهم لواقعهم المتخلّف والمسافة التي تفصلهم عن البلدان الأوروبية على صعيد السباق التاريخي طرحوا عوامل مختلفة لتحليل الأزمة المذكورة تندرج ضمن طيف واسع من التصوّرات الخاصة بالمواجهة مع العالم المتحضّر، حيث وضع أصحاب تلك الطروحات في قلب اهتماماتهم قضايا من قبيل السلطة والحضارة وحركة التطوّر في مجتمعاتهم وكذلك مسائل الهوية وضروراتها وأساليبها وأدواتها. ضمن توجّهاتها الحضارية سلّمت الفئة الأولى بشكل تام بالتفوّق العلمي للغرب، وسعت إلى نقل منجزات التقدّم العلمي الأوروبي إلى بلدانها، من منطلق قناعة مطلقة بأنّ العلوم الأوروبية هي نفسها العلوم الإسلامية التي اقتبسها الغربيون في القرون الماضية، فوظفوا أسسها ومبادئها، وقطعوا أشواطًا جبارة على طريق الارتقاء بها، بينما تقاعس المسلمون عن ذلك غير مدركين أهميتها. لذلك، فإنّه من أجل استعادة المجتمعات الإسلامية قدرتها السابقة لا بدّ من إحلال المكتشفات العلمية المتطوّرة للغرب وبأقصى سرعة محلّ العلوم الكلاسيكية «الراكدة وعديمة التأثير» من قبيل الفقه والأصول والفلسفة والكلام والتصوّف.

ومن الروّاد المؤسّسين لهذا التيار رفاعة الطهطاوي في مصر وخير الدين باشاي في تونس. وتواصل هذا التيار الحضاري ـ العربي والحضاري ـ الإسلامي مع أعلام بارزين مثل الشيخ جمال الدين الأفغاني وتلميذه محمد عبده. وكان الشيخ الأفغاني يسلّم بالتفوّق العلمي والتكنولوجي للغرب ويؤكد ضرورة تعرّف المجتمعات الإسلامية على هذه العلوم، وأحيانًا كان يعتبر العلوم الشرعية

والعقلية القديمة خاوية وغير ذات قيمة؛[1] لكنّه في الوقت نفسه كان يؤكد على الوحدة الإسلامية الشاملة، وكان من حملة لواء مناهضة الاستبداد وهيمنة الغرب. هاتان النقطتان تفصلان بينه وبين المتقدّمين، وتلقيان الضوء على الاهتمام المبتسر للتيار الحضاري ـ الإسلامي على قضية «الهوية».

في الحقيقة، نستطيع القول إنّ الهجمة الغربية كانت تثير في نفوس العرب شعورًا تدريجيًا بتعرّض الهوية الإسلامية للغزو، ولا سيّما أنّ العرب المتخرّجين من المؤسسات العلمية الغربية أو الكليات الأوروبية في المدن الكبيرة في العالم الإسلامي كانوا ينشرون أفكارًا تتناقض جدًّا مع مبادئ الدين الإسلامي.

مع ازدياد حجم هذه الهجمات، تبلور تيار جديد بعد الشيخ محمد عبده على يد تلميذه رشيد رضا هدفه حلّ معضلات المجتمعات العربية، كان رضا يركز بشكل كبير على ضرورة العودة إلى نهج السلف الصالح، وكان متطرّفًا في تشكيكه بمجموع التراث العلمي والفلسفي والعرفاني للمسلمين. والغريب أنّه في حديثه عن إحياء الحكومة القائمة على قيم ومُثُل صدر الإسلام، كان يوجّه خطابه إلى العالم العربي فقط، ولم يكن يعترف أبدًا بأيّ تفوّق للعثمانيين. وفي المقابل، فإنّ هذا التيار الإحيائي السلفي الذي من

(1) يرى الشيخ جمال الدين الأفغاني في مقالته «الكچر در تعليم وتربيت» (محاضرة في التربية والتعليم) بأنّ جميع العلوم الإسلامية تقريبًا أصبحت قديمة ومحرّفة وغير ذات أثر، وأنّ الأصول والفقه والكلام والفلسفة وجميع العلوم الشرعية والعقلية القديمة من وجهة نظره لا قيمة لها. وكان يؤكد على هذه المسألة في معظم مقالاته في «العروة الوثقى» وبعض مقالاته باللغة الفارسية كما في «مجموعة رسائل ومقالات»، ص123 ـ 134.

رموزه أيضًا، علاوة على رشيد رضا، عبد الرحمن الكواكبي، كان في الأغلب متجاهلًا أخطار الغرب الظاهرة والخفيّة، وكان شغله الشاغل هو «تهذيب» الإسلام في حدود دار الإسلام، إذ يبدو أنّ رشيد رضا في بعض الحالات كان يعتبر الغرب، وخاصة بريطانيا، خطرًا محدقًا بالعالم الإسلامي.

لقد أثار الأسلوب المترمّت والشديد التطرّف للسلفيين الجدد ردّة فعل علمانية عند فريق محدود من المثقفين العرب، فظهرت الأفكار الليبرالية والقومية في كتابات أفراد مثل سلامة موسى وعلي عبد الرازق وطه حسين الأول وسعد زغلول؛ لكنّ آراءهم العلمانية قد تعرّضت لحملات شديدة من قبل مفكرين معاصرين لهم مثل مصطفى صادق الرافعي ومصطفى لطفي المنفلوطي وشكيب إرسلان.

لم يقتصر الشعور باليأس والإحباط تجاه الغرب على التيار الإحيائي السلفي، وإنّما شمل كلّ المجتمعات الإسلامية التي قاست تجربة الاستعمار الظالم للدول الغربية. ومع مرور الوقت كانت إخفاقات الأوروبيين في لجم المعضلات السياسية والاجتماعية وبالأخصّ الأخلاقية تتوضّح أكثر فأكثر، وينكشف وجههم الاستغلالي القبيح في البلدان المستعمَرَة، فكان ذلك يزيد من معاناة العرب المسلمين لدرجة دفعت حتى الكاتب طه حسين في كتاباته المتأخرة أن يعلن ندمه على مواقفه السابقة وتوجيه انتقادات صريحة إلى الغرب والأفكار الغربية. بعد ذلك، بدأت المجتمعات الإسلامية عامة، وحتى قيام الحرب الكونية الثانية نضالًا دؤوبًا وشاقًّا من أجل تحقيق أهدافها في نيل الاستقلال لبلدانها، وكذلك التطبيق الكامل للقوانين الاجتماعية في الشريعة السمحاء. وقد بلغ اليأس من الغرب أوجَهُ أثناء الوقائع المفجعة للحرب العالمية الثانية، وهزيمة العرب في مواجهة إسرائيل. في تلك الفترة، برزت شكوك واسعة حول

المبادئ الغربية في التقدّم والتطوّر، وتجلّت تلك الشكوك في النزوع نحو الشيوعية والماركسية، أو عبر ظهور تيار جديد تمحور حول الهوية الوطنية والمتمثّل في الحركات المسلحة، وهي حركات أطلقت عليها وسائل الإعلام الغربية اسم «الأصولية الإسلامية»، وأهمّ رموزها جماعة الإخوان المسلمين المصرية وزعيمها السياسي حسن البنا ومنظّرها سيد قطب ومحمد الغزالي، وقد تأثّروا جميعًا بأفكار ومواقف رشيد رضا. كان سيد قطب يرى أنّ تنمية المجتمع وتطوّره لا تتوقّف على التقدّم المادي الذي يحقّقه، وإنّما التنمية الحقيقية، بحسب رأيه، رهنٌ بالأخلاق. بعبارة أخرى: إنّ سيد قطب بتركيزه على مسألة الهوية، أغفل أحد مقوّمات الهوية الأرقى، عنيتُ، التقدّم في مجال العلوم والتكنولوجيا، وهو أحد الفروق التي تمايز المدرسة الفكرية لسيد قطب عن مدرسة الإمام الخميني الذي طرح ثنائية الهوية والتنمية.

إذا ما تأمّلنا تاريخ التيارات سالفة الذكر، فسوف نستبين أنّ التيارات الإسلامية تتحوّل بالتدريج إلى الأصولية، فيزداد انعطافها نحو العداء للغرب، ويفقع لون خصوصيّتها النضالية، ليزداد تمكن الأفكار السلفية منها، فتنتقل من حركة فكرية إلى نهضة جماهيرية وسياسية[1].

ربّما وجدنا تعقيدات وفوارق كثيرة تشوب الاتجاهات الإحيائية (أي التي تتمحور حول الهوية)، ولكن ثمّة خصوصيات وعناصر مشتركة تجمعها، يلخّصها حسين نصر في هذه السطور:

من جهة، تجتمع هذه الحركات على هاجس المحافظة على

(1) علي أكبر ولايتي، پويايى فرهنگ وتمدن اسلام وايران، منشورات وزارة الخارجية، طهران، 2005م، ج4، ص194.

الشريعة وإحيائها، وتحقيق الاستقلال السياسي والاجتماعي للمسلمين، والتصدّي للمُثُل والقيم الاجتماعية الغربية، ومن جهة ثانية، تتميّز بحالة من «اللاأبالية» والانفعالية تجاه النفوذ العلمي والتكنولوجي الغربي، والمؤسسات القيادية والإدارية الغربية، وأساليب التفكير المقترنة بتبنّي التكنولوجيا[1].

هوية العلم الإسلامي والعلم الدنيوي

من وجهة نظر كاتب هذه الدراسة فإنّ الجوهر المعرفي الأساس للتيار الكلاسيكي والذي يمثّل الطبقة الخفيّة في مواجهته التيارات الحداثوية في العالم الإسلامي والمدارس الحداثوية الغربية هو طبيعة نظرته إلى العلم ككيان مقدّس بإزاء هويّة العلم العلماني. وفي الوقت نفسه، لا بدّ من القول: إنّ محافظة التيار الكلاسيكي على حدود السنن الإلهية هي أغلى هدية للمسلمين كافة والمؤمنين المعاصرين، وهو بعد، الاجتهاد الأعظم على طريق دوام واعتلاء المؤسسات الثقافية المتعالية والحضارة الإسلامية الأصيلة.

من المعلوم أنّ أيّ ثقافة أو حضارة تتأسّس على مجموعة من المفاهيم البنيوية، وإذا أصاب هذه المفاهيم عطب أو خلل، فسوف تتوقّف، تبعًا لذلك، مسيرة تلك الثقافة وتتعطّل، من هنا، فإذا امتلكت ثقافة ما القدرة على تسخير الجوّ السائد لمفاهيم ثقافية أخرى وتفريغها من مضامينها الأصلية، وشحنتها بمضامين جديدة من دائرتها المعرفية، فإنّ الثقافة المنزاحة ستقع في إسار الثقافة الجديدة. على سبيل المثال، المفاهيم الرئيسية للثقافة الجاهلية في شبه الجزيرة

---

(1) حسين نصر، جوان مسلمان ودنياى متجدد، ترجمة: مرتضى أسعدي، طرح نو، طهران، 1994م، ص184 ـ 185.

العربية هي: الأصنام، عبادة الأصنام، القبيلة، الروابط القبلية وما شابه ذلك؛ ولكن بعد ظهور الإسلام وُلدت مفاهيم رئيسية جديدة من قبيل: الله، التوحيد، الإسلام، الكفر، القبلة، والتقرّب إلى الله على أساس التقوى. إنّ الانتصار النهائي الذي حقّقه الإسلام على الجاهلية كان نتيجة لانزياح المفاهيم الأساسية للجاهلية على أثر تعرّضها لهجمة معرفية توحيدية، لدرجة أنّ طرفي الصراع في معركة بدر كانا يتقاتلان بالسيوف وكانا، أحيانًا، ينتميان إلى قبيلة واحدة، أحدهما موحّد والآخر وثنيّ، حتى وصل الأمر إلى أن أخرج رسول الله (ص) علم الأنساب من دائرة العلوم النافعة طبقًا للهدف الذي ذكر للتوّ[1].

أحد المفاهيم الجوهرية وربّما المفهوم الأساس في الثقافة الإسلامية وكذلك في جميع الثقافات هو مفهوم العلم، والذي في ضوئه تتّضح مكانة العالم الاجتماعية. للعلم في الثقافة الإسلامية درجات ومراتب عديدة، وسنام العلوم الإسلامية هو العلم الإلهي. وهو علم مطلق غير محدود، ومنشأ ظهور العالم. والعلم الإلهي هو من جنس العلوم الحضورية، وبمقدور الإنسان أيضًا أن ينتهل من نمير العلوم الحضورية والشهودية المتعالية. وفي مرتبة أدنى، العلم المفهومي العقلي، وهو شهود مشوب بالحقائق الكلية والسرمدية عن

---

(1) نقل عن الإمام الكاظم (ع) قوله: دخل رسول الله (ص) المسجد فإذا جماعة قد أطافوا برجل فسأل (ص): «ما هذا؟» فقيل: «علامة»، قال: «وما العلامة؟»، «قالوا: أعلم الناس بأنساب العرب ووقائعها وأيام الجاهلية وبالأشعار العربية»، فقال النبي (ص): «ذلك علم لا يضرّ من جهله ولا ينفع من علمه». «محمد محمدي ريشهري، **ميزان الحكمة**، ح 14114؛ كذلك انظر: حميد پارسا نيا، «**بومي شدن علم**»، دراسة منشورة في كتاب: **درآمدي بر آزاد انديشي ونظريه پردازی در علوم ديني**، ج1، ص93.

بعد، والعالم بهذا العلم وإن كان ليس بشاهد وواجد لتلك الحقائق المتعالية؛ لكنّه واصفٌ لها. وأخيرًا، العلم المفهومي الحسّي وهو أدنى مستويات العلم ويُكتسب في هذه النشأة المادية عن طريق التجربة والخبرة الحسية. وإذا انقطع العلم المفهومي بنوعيه أعلاه عن المبادئ الإلهية، فسيصير علمًا حائرًا تائهًا ومتغرّبًا لينتهي به الحال إلى السفسطة. إذن، فشرف العالِم وفضله يتناسب وشرف كلّ علم من العلوم المذكورة، فقد جاء في الحديث الشريف: «الناس ثلاثة: عالم ربّاني، ومتعلّم على سبيل النجاة، وهمج رعاع أتباع كلّ ناعق، لم يستضيئوا بنور العلم ولم يلجأوا إلى ركن وثيق»[1]. فالعلماء الربّانيون هم الأنبياء والأولياء الذين ينتهلون من العلوم الإلهية. والمتعلّمون على سبيل النجاة هم المؤمنون الذين يؤمنون بالغيب عبر العلم العقلي، بينما الفئة الثالثة لا هي تحمل العلم الأول ولا تمتلك العلوم العقلية، فهي منقطعة عن الاثنين ومستغرقة في العلوم الحسّية وهؤلاء هم الكافرون[2].

مفهوم مصطلح العلم في فترة القرون الوسطى - وهي الفترة التي كانت الثقافة الغربية ثقافة وحيانية بسبب الحضور القويّ للمسيحية آنذاك - كان نفسه المفهوم الذي أوضحنا آنفًا، حين كان جوهر الديانة المسيحية يتعاطى الأفكار الميتافيزيقية في مجال المبادئ العليا للطبيعة، ولكن في عصر النهضة نشب صراع بين العقل والدين انتهى إلى انتصار العقل وتغييب الدين والشهود، فقطع العلم ارتباطه القديم بالدين. وهكذا رسّخت الثقافة العلمانية مفهومًا جديدًا للعلم يقوم على مبادئها المعرفية الخاصة، وعلى الرغم من أنّ مفهوم مصطلح

---

(1) عبد الواحد الآمدي، **غرر الحكم ودرر الحكم**، ص43.

(2) انظر: حميد پارسا نيا، **علم وفلسفه**، المجمع العلمي للثقافة والفكر الإسلامي، طهران، 2004م، ص152.

العلم العلماني قد طُرح في القرن التاسع عشر واعتُمد منذ ذلك الحين، إلّا أنّ تمهيدات ظهوره تعود إلى زمن أوغيست كونت. عندما أصبحت المقولات العلمية قابلة للتجربة وخاضعة لمبدإ الإثبات، أُدرجت مجموعة المقولات الدينية ضمن المقولات الفلسفية والأيديولوجية، إذ لم تعد تحظى باهتمام أحد من العلماء، ولكن سرعان ما تبيّن أنّه حتى لو تمّ إثبات المقولة بالتجربة ألف مرّة، فلا ضمانة أن تستجيب تلك المقولة للتجربة في ظروف خاصة، وبذلك حلّ مبدأ إمكانية الدحض (Falsifiability) محلّ مبدإ الإثبات، ما يعني، أنّ المقولة تكون علمية حينما تكون قابلة للتخطئة والتفنيد. ثمّ اتّضح أنّه إذا كان طريق الإثبات القطعي للمقولة مسدودًا، فإنّه يتعذّر أيضًا تفنيدها. بمعنى أدقّ: لمّا كانت المقولات الحسّية المرتبطة بالملاحظة تحتمل الخطأ، وأنّ القبول بها هو مؤقّت وبالتالي فهي قابلة للتحوير والتعديل، لذلك، من الممكن أن ينكشف خطأ المقولات الحسّية التي تنطوي على الإبطال بفعل التحوّلات المستقبلية، ذلك أنّه ما من مقولة تجريبية خالية من التدخّل العقلي ونشاطه ومواكبته[1].

وعلى هذا الأساس، انتقض اليقين من كلا طرفي المقولة السلبي والإيجابي، ليُطرح في نهاية المطاف مبدأ التأييد والذي يعني أنّه من الممكن أن تكون التجربة مفيدة باتجاه تأييد النشاطات العلمية العقلية، لذا، فأهمية المقولات العلمية هي في اكتشاف العالم، ولا تفيد اليقين، تكتفي بالتأييد السايكولوجي وذات طبيعة أداتية، بمعنى، أنّ العلم أداة التصرّف بالمادة. وفي هذا السياق نفسه، أعلن نيتشه أنّ القوة هي مقدار علم الإنسان، بعبارة أوضح: إنّ الحقّ يدور

---

(1) آلن ف. تشالمرز، چيستى علم: درآمدى بر مكاتب علم شناسى فلسفى، ص80.

مدار الإنسان وليس العكس. والحقيقة أنّ نيتشه استطاع أفضل من أيّ فيلسوف آخر أن يكشف عن الشكوكية المستترة في العلم المنكر للميتافيزيقا. لقد أوضح أحد الباحثين أزمة العلم الحديث بالسطور التالية:

الصنم الجديد للإنسان هو النفس التي بين جنباته... فنفس الإنسان ترافقه دومًا، وحيثما تواجد الإنسان كان بيته، إنّه مالك البيت، ولا مكان في ما بعده، لذلك لا طريق تحت قدميه وهو ليس بحاجة إلى شريعة وسلوك... وفي الواقع، لا حقيقة بعده، ولا وعي وعلم خارج إرادته. العلم مجلى قوته وأداة حريّته واقتداره. وهكذا تصبح التكنولوجيا هي كلّ العلم والوعي. فالإله الجديد لا ينظر إلى الشريعة من زاوية التكنولوجيا فقط، بل يمكن القول إنّ التكنولوجيا هي شرعته. إنّ دور التكنولوجيا ليس في معرفة الهدف وتشخيص الطريق المؤدّي إليه، بل التصرّف في المحيط بالأسلوب الذي يرغب فيه الإنسان. التكنولوجيا صامتة إزاء إرادة الإنسان. إرادة ومعيشة الإنسان الدنيوي إله لا يستتر تحت غطاء العلم، وفي الحقيقة أنّ العلم يبدأ حركته بالتسليم أمام تلك الإرادة[1].

تصنيف التيارات طبقًا للدوائر المعرفية

من خلال الإيضاحات السابقة نستبين أنّ إعادة السلطة وترسيخ أسس الهوية في المجتمعات الإسلامية أمر لا طائل منه إذا تمّ بمعزل عن الدراسة الدقيقة للأسس المعرفية لدائرة الوحي التوحيدي للإسلام، وهو بعد، غير محكم من الناحية النظرية. لا يمكن لحركة

(1) حميد پارسا نيا، هستي وهبوط، مكتب نشر معارف، قم، 2004م، ص160 ـ 161.

أو نهضة أن تصمد في أوساط المسلمين ما لم تكن منبثقة عن المناخ المعرفي السامي الذي يسود التراث الديني والمعنوي الإسلامي، وفي غير هذه الحالة، ليس باستطاعة المنظّر الصارم أن يضفي قيمة اجتماعية على نهضة لا تنسجم مع المضمون الأصلي للمفاهيم البنيوية للإسلام. وفوق هذا، إنّ التناقض الموجود بين الطبقات المستترة لتلك النهضة مع المستويات العميقة لمنظومة التراث الإسلامي سوف تخلق، إن عاجلًا أو آجلًا، أوضاعًا من الضياع والاستلاب. إنّ دخول فكر ذي ظاهر إيجابي ومنقذ ولكن غير متوازن سوف يقتضينا في المستقبل اكتشاف المستلزمات البعيدة والقريبة لهذا الفكر المؤثّر، حينئذ سيدخل المجتمع المسلم فجأة في أزمة معرفية، وستشكل، من المحتمل في المرحلة اللاحقة، أحد عناصر أزمة الهوية. المثال البارز والأهمّ في هذا المجال هو مفهوم العلم ومكانة العالم. لقد حمل المجدّدون الإسلاميون شعار تقدّم المجتمع الإسلامي وتنميته، وفي الوقت ذاته، كانوا يندّدون بشدّة بالتقليد الأعمى للغرب، لكنّ السؤال المهم الذي يبرز هنا هو: هل لإلغاء العلوم التقليدية «عديمة التأثير» المرتبطة بالمجال المعرفي الإسلامي ـ التوحيدي الأصيل، ودخول العلم الحديث والتكنولوجيا الغربية الحديثة إلى المجتمعات الإسلامية من نتيجة سوى سوقها باتجاه ورطة الشكوكية والعدمية. إنّ عملية قيادة المجتمع المسلم في خضمّ الأوضاع الجديدة في العالم المعاصر عبارة عن عمل اجتهادي، يشمل الاجتهاد في الفقه الأصغر وكذلك الاكتشاف والتحليل الاجتهادي للأسس المعرفية للإسلام.

وبنظرة عامة، يمكن تقسيم التيارات الإسلامية في هذه الأجواء إلى محاور عدّة هي:

1 ـ التيارات التي تندرج بصورة واضحة ضمن مجموعة الحقول

المعرفية المعاصرة، وتتبنّى مثل هذه الدعوة، على سبيل المثال، الليبراليون العرب وحتى الماركسيّون.

2 ـ التيارات التي تنتمي صراحةً إلى الحقول المعرفية المعاصرة، لكنّها تحمل شعار استعادة مجد المجتمعات الإسلامية وبعث هويّتها، بمعنى، أحد مبادئ هذا التيار يتعلّق بعناصر المعرفة المعاصرة، في حين أنّ حملة لواء هذا التيار غير مكترثين به.

3 ـ أصحاب القراءات الذين جعلوا من الهوية الإسلامية محور اهتمامهم، لكنّهم في خلواتهم يؤمنون بالمعرفة المعاصرة، دون أن ينتبهوا هم أنفسهم لذلك، كما هو الحال مع سيد قطب الذي لا يتصوّر الاقتران بين الهوية والتنمية.

4 ـ الأساليب الكلاسيكية التي لا تدرك مخاطر المجال المعرفي للغرب.

5 ـ التيارات الكلاسيكية الملمّة بالأخطار المعرفية للتجدّد، لكنّها تتجنّب المواجهة معها.

6 ـ التيارات الكلاسيكية الملمّة بالمعضلات المعرفية للعالم المتجدّد، ولا تخشى مواجهتها.

التيار الأخير ينقسم إلى مجموعتين فرعيتين، ذلك أنّ مواجهته لمنجزات العلمانية تندرج تارةً ضمن دائرة الآراء وفي إطار الدفاع العقلاني والبنيوي، وتارة أخرى تؤثّر أيضًا هذه المواجهة على الميادين الاجتماعية. وفي الأغلب، تدخل أعمال بعض الكلاسيكيين المعاصرين العرب ضمن المجموعة الأولى.

إضاءات على الكلاسيكيين المعاصرين العرب

في هذا البحث، أضاءت بحوث الكلاسيكيين الغربيين مضافًا إلى بحوث السيد حسين نصر زوايا كثيرة في مجال التعرّف على رموز التيار الكلاسيكي العربي، من هنا فإنّنا في القسم الأعظم من عرضنا في التعريف بالتيارات الكلاسيكية العربية المعاصرة الفاعلة سنؤكد على تلك البحوث.

بشكل عام، كان دأب الباحثين الغربيين المعاصرين وبالتبع الباحثين المسلمين في ما يتعلّق بالتحوّلات والحركات المعاصرة في العالم الإسلامي التركيز دائمًا على التيارات الحديثة، نوعًا ما، في العالم الإسلامي والمتحوّلة التي انقطعت عن تراثها الممتدّ لآلاف السنين في أعماق التاريخ، فالتيار السلفي لرشيد رضا وقبله حركة محمد بن عبد الوهاب ما كانا ليخضعا للدراسة والمطالعة لولا روح التمرّد على منظومة التراث التي تسكنهما. ويلوح لنا أنّ الغربيين مضافًا إلى الشرقيين من أنصار المناهج العلمية، لم يتصوّروا، عن قصد أو غير قصد، أنّ التراث الإسلامي يحمل هذه الطاقة الاستيعابية لمواجهة أوضاع العالم المتجدّد[1].

من المتأصّل أنّ القوى الكلاسيكية الفردية والاجتماعية في كلّ شبر من العالم الإسلامي والتي ترعرعت في المناخ المعرفي الإسلامي وتنفست نسماته هي الصائنة للرموز الأساسية للتعاليم الدينية والإسلامية. وفوق هذا، فإنّ بين هذه القوى أفرادًا يمكن أن نطلق عليهم بحقّ لقب المجدّدين وليس الإصلاحيين. وقد جرت العادة في العالم العربي أن ينتمي إلى هذه الطبقة الأشخاص

---

(1) انظر: حميد پارسا نيا، **هفت موج اصلاحات**، الفصل الخامس.

المرتبطون بمختلف الفرق الصوفية والذين يحملون في وجدانهم الهموم الاجتماعية، وفي بحثنا الحالي سينال هؤلاء قسطًا مهمًّا من اهتمامنا لا لدورهم في استمرار الحياة الصوفية في العالم المعاصر، وإنّما بسبب قدرتهم على المضيّ إلى الإمام عبر انتهالهم من التراث السامي العرفاني، وتوظيف طاقات المعرفة الإلهية والميتافيزيائية، وباتّكائهم على الحوار الاستدلالي والإيمان الراسخ من أجل الارتقاء بكيان العلم القدساني وصيانته من التهديدات والحملات الشاملة التي تشنّها المنظومة المعرفية للغرب العلماني.

لذلك، يقتضينا المقام هنا أن نذكر وباهتمام أولئك القادة العسكريين للمجتمعات الإسلامية الذين أبدَوا مقاومة باسلة بوجه المستعمرين، ويعدّون أبطال العالم الإسلامي، وفي الوقت نفسه، اشتهروا بتمسّكهم الشديد بترائهم وبطرقهم الصوفية، ومن هؤلاء نذكر: عبد الكريم والأمير عبد القادر الجزائري (م 1883/ 1300هـ) اللذين ظهرا في منطقة شمال أفريقيا، وأثّرا على الطرق الصوفية تأثيرًا كبيرًا الأمر الذي أدّى إلى انتشار نفوذهما الروحي بشكل واسع[1]. الشيخ عبد القادر هو شيخ الطريقة القادرية في ذلك الوقت، ومن أكفأ الذين ناضلوا ضدّ الاستعمار الفرنسي في شمال أفريقيا في النصف الأول من القرن التاسع عشر. نظّم الفرنسيون في عام 1830 حملة على الجزائر استطاعوا على أثرها احتلال مدنها الساحلية بسهولة ليعلنوا بذلك انتهاء الحكم العثماني في البلاد، فما كان من السيد محيي الدين الحسني والد الأمير عبد القادر وزعيم الطريقة القادرية في تلك المناطق إلّا أن أعلن الجهاد ضدّ الغازي الأوروبي، وبعد وفاة الوالد خلفه ابنه عبد القادر في قيادة هذه

---

(1) حسين نصر، **جوان مسلمان ودنياى متجدد**، مصدر سابق، ص179.

الحركة، وسيقطع أشواطًا متسارعة على طريق إقامة الحكومة الإسلامية، حكومة تقوم على سنّة إحياء الدين، وجميع أفرادها مستعدّون للجهاد، وقد أظهرت حركته نجاحًا كبيرًا في التعبئة العامة لمختلف القبائل ضدّ الفرنسيين عبر ركنين هما: تنظيم صفوف المجتمع وتبنّي الرؤية الكونية العرفانية، لدرجة أنّه اكتسب قدرة عسكرية لا بأس بها اضطرّ الفرنسيون بسببها إلى عقد هدنة معه في عام 1837 اعترفت فرنسا بموجبها بدولة الأمير عبد القادر في المناطق المركزية غير المدينية، وفي المقابل، اعترف الأمير بسلطة الفرنسيين على نواحي المدينة، ولكن عادت الاشتباكات من جديد بين الطرفين، واستطاع الفرنسيون في نهاية الأمر إلحاق الهزيمة بجيش الأمير عبد القادر وذلك في عام 1847[1].

ومن ناحية أخرى، فقد كان لتأسيس الطريقة الدرقاوية والطريقة السنوسية في شمال أفريقيا أثرٌ كبير في إحداث تحولات دينية وروحية عظيمة، وبالخصوص الطريقة السنوسية التي أفرزت تحوّلات سياسية كبيرة. وقد ظهرت في ما بعد الطريقة التيجانية التي انتشرت بسرعة في شمال وغرب أفريقيا، وكان لها دور كبير في إحياء الهوية الإسلامية في تلك المناطق في القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريين.

وتُظهر عودة الحياة إلى الطريقة الشاذلية وتأسيس بعض الفروع والطرق الجديدة مثل اليشروطية والبدوية والمدنية ومعظمها تأسّس في منطقة الشرق العربي، والدرقاوية والعلوية في المغرب الإسلامي، تُظهر الدور الروحي الفعّال الذي اضطلع به هذا التيار في أوساط العرب في عصرنا، لا سيّما الناس الذين اصطبغت حياتهم

(1) Oksfordska istorija islama, pp 573-574.

الاجتماعية بسبب حضور هذه الفرق بلون الدين والروحانية. إنّ بعث النفوذ الروحاني الفردي والاجتماعي في تلك المناطق من العالم العربي المعاصر وانتشاره قد تحقّق بفضل جهود شخصيات مثل الشيخ حبيب، السيدة فاطمة اليشروطية، الشيخ الهاشمي، والشيخ عبد الحليم.

وفي مصر، أسّس أحد شيوخ الطريقة الشاذلية وهو سلامة حسن الراضي الطريقة الحامدية الشاذلية، واستقطبت أتباعًا كثرًا في أوساط الطلبة الجامعيين المصريين. وفي الحقيقة، إنّ وجود الطريقة الحامدية في مصر يعبّر عن أهميّة وانتشار التعاليم العرفانية الإسلامية الفاعلة بين مختلف طبقات المجتمع وشرائحه. وتعدّ هذه الطريقة إحدى القوى الروحية الرئيسية في مصر في الوقت الحاضر. والحقيقة أنّ نزوع هذه الطريقة الأصيلة والتابعة للطريقة الشاذلية نحو تطويع الأسس المعرفية على الحياة الجديدة للمصريين كان بمثابة العامل الرئيسي وراء انتشارها في أوساط الشباب والجامعيين[1].

ولا جرم في أنّ هذه البيئة العرفانية ما كان لها أن تتبلور لولا التراث الشفهي الحيوي الفعّال والمستمر القائم على تعاليم ابن عربي في تلك البلاد، تراث يمكن قراءته في التعاليم الخاصة والمؤلفات العديدة لأشهر مشايخ التصوف في المغرب العربي في القرن العشرين/الرابع عشر الهجري، مثل الشيخ العلوي (م1934/ 1353هـ) والشيخ محمد التادلي (م 1952/ 1377هـ).

(1) حسين نصر، **اسلام وتنگناهاى انسان متجدد**، ترجمة: إن شاء الله رحمتي، مكتب نشر وبحوث السهروردي، طهران، 2002م، ص210 و219؛ كذلك انظر: عبد الحليم محمود، **المدرسة الشاذلية الحديثة**، دار الكتب الحديث، القاهرة، 1968م.

مثال آخر للمؤلفات العرفانية وهو كتب الشيخ الصوفي عبد القادر الجزائري أمير بلاد الجزائر. فقد كان في منفاه بدمشق يدرّس كتب ابن عربي، كما ألّف عددًا من الكتب خاصّة بموضوع العرفان مثل كتاب «المواقف».

في مصر أيضًا يمكن ملاحظة الاهتمام بدراسة مؤلفات ابن عربي وإن بصورة أقلّ بكثير. ومن الملفت أنّ الشيخ محمد عبده عكف في أواخر عمره على مطالعة مؤلفات ابن عربي. ونبقى في المشرق العربي مع إحدى أشهر المتصوّفات المعاصرة وهي السيدة فاطمة اليشروطية التي توفيت في بيروت قبل سنوات. لقد كتبت هذه السيدة أهمّ كتبها في التصوّف تحت عنوان «الرحلة إلى الحقّ» اختارته من وحي حلم رأت فيه ابن عربي[1].

أمّا الشيخ أحمد العلوي الجزائري فله أهمية خاصة في بحثنا، إذ يمكن القول إنّ الشيخ العلوي هو حامل لواء الدفاع عن التراث والعقلانية والمعارف الأساسية والعلم القدساني الإسلامي في الوطن العربي في عصرنا الحاضر. لقد استطاع هذا الشيخ بتعليماته الأخّاذة في مجالات من قبيل علاقة الإسلام بسائر الأديان أن يربّي عددًا من أشهر الطلبة مثل فريتهوف شوان ومارتن لينغز وفي أجواء روحانية وعقلانية تنسجم مع المبادئ العميقة المعرفية والوحيانية ـ التوحيدية، حتى صار هؤلاء التلاميذ من أكثر الكلاسيكيين نفوذًا وأعظم نقّاد الأسس المعرفية والأنطولوجية في الغرب الحداثوي. طبعًا لا يمكن القول بانعدام التأثير الاجتماعي لنشاطات الشيخ العلوي، ذلك أنّ

(1) حسين نصر، «عرفان نظرى وتصوف علمى واهميت آنها در دوران كنونى»، مجلة: اطلاعات حكمت ومعرفت، العدد الأول، ص4 ـ 5.

حجم وعمق الجهود التي بذلها تلامذته في أرجاء العالم أفرزت تحوّلات معرفية وروحانية باطنية لا تحصى على مستوى المعمورة. هذا، فضلًا عن أنّ الكوادر والعلماء الذين حلّقوا في الفضاء الروحاني الإسلامي الجديد بفضل نشاطات الشيخ العلوي وتلامذته كانوا يمثّلون خيرة الطاقات والمواهب التي وقفت بوجه التهديدات المعرفية العلمانية الغربية، وهم بحقّ حرّاس المنظومة الروحية ـ العقلانية للدين الإسلامي الحنيف.

لقد اشتهر الشيخ العلوي اليوم بفضل مؤلفات مارتن لينغز مثل «متصوف من الجزائر» و«ما هو التصوّف؟». وفي وصف عظمة الشيخ العلوي والشيخ محمد البوزيدي ودرجهما في خانة متقدّميهم في القرن الثالث الهجري من أمثال السقطي والجنيد، يقول مارتن لينغز:

... قلّما يشك أحد في أنّ الثاني من كلّ زوج هو في قرنه ذلك المجدّد الذي بشّر به رسول الله بظهوره على رأس كلّ قرن[1].

في ضوء التزام هؤلاء الأشخاص المار ذكرهم للتوّ، ومنهم الشيخ العلوي، بالمنظومة المعرفية للعرفان الإسلامي، فإنّه من الواضح تمامًا أنّ رؤيتهم إزاء هوية العلم من حيث إنّه المفهوم المحوري الجوهري في الثقافة والحضارة، هي رؤية دينية توحيدية. ولكن بالطبع لا يشكك أيّ من الكلاسيكيين العرب المعاصرين بالقيمة المعرفية والأنطولوجية للعلوم الحسّية، بمن فيهم الشيخ العلوي إذ يرى في كتابه «مفتاح الشهود في مظاهر الوجود» الذي يتناول موضوع الكون والنجوم، أنّ المكتشفات العلمية الحديثة هي

(1) Martin Lings, **Staje Sufizam?**, Grotia, 1994, pp 101-102.

في إطار طرح الأحكام وليست بمنزلة الحكم استنادًا إلى العلم الحديث[1]، ناهيك عن أنّه لم يغفل عن العلاقة الرأسية بين عالم الطبيعة والعوالم الميتافيزيائية وقد جهد لشرح ذلك. يؤمن الشيخ العلوي بوجود عالم محسوس ومحدّد زمانيًا ومكانيًا، وإن كان ينظر إليه بمثابة مجموعة حُجُب على طريق شهود العوالم الحقيقية. كما يؤمن العلوي، من منظاره المعرفي بالقيمة المعرفية للحواس، في الوقت نفسه، يؤكد أنّه من أجل شهود عالم الحقيقة والحضور فيه، لا بد من رفع الحُجُب من أمام الحواس.

ماذا يتبقى للإنسان حينئذ؟ الذي يتبقى هو شعاع خافت لإضاءة الضمير وتوعيته... هذا الشعاع هو امتداد للنور الأعظم للعالم الإلهي[2].

لا جرم أنّ الشيخ العلوي وفي إطار دائرته المعرفية لم يبق أسير النظرة الدنيوية، ولم يجعل من قدرته الشهودية رهينة في ساحة التمثّلات الخيالية، تقيّدها الرؤية الأسطورية، بل سبح في فضاء الأبعاد العقلية وما وراء العقلية للعالم، وأبدع أنثروبولوجيا وأنطولوجيا تتواءم مع نطاق المعرفة الدينية التوحيدية؛ إنّ معرفته متّصلة بعالمٍ وإنسانٍ تتميّز المادة والمعنى والجسم والروح فيهما باللاتناهي. وفقًا لهذه النظرة فإنّ الوجود قسم منه طبيعة والقسم الآخر ماوراء الطبيعة، وعلاقة هذين القسمين، أعني، العالم الفيزيائي والعالم الميتافيزيائي، والدنيا والآخرة، والغيب والشهادة والملك والملكوت هي علاقة رأسية طولية، بمعنى، أنّ فوق الطبيعة

---

(1) انظر: مارتن لينغز، **عارفى از الجزاير**، ترجمة: نصر الله بورجوادي، نشر هرمس، طهران، 1999م، ص243.

(2) المصدر نفسه، ص145.

محيط بالطبيعة، والشهادة مرتبة نازلة وظاهرة للوجود، والغيب باطنٌ ومعنىً عالٍ له.

إنّ الدائرة المعرفية للشيخ العلوي تفصلها مسافة شاسعة عن آراء أولئك الذين اعتبروا العلوم الكلاسيكية الإسلامية مثل الفلسفة والكلام والفقه والأصول منبوذة وعقيمة وجامدة لا تأثير لها، ففتحوا أبواب البلاد الإسلامية أمام العلوم الغربية الحديثة المطلقة العنان والأداتية. إنّ الميادين الحسّية للعلم مقدّسة عند التيار الكلاسيكي ولكن شرط أن تحافظ على جذورها الميتافيزيقية، وتسلّم بالقيمة المعرفية للفلسفة ولما بعد الطبيعة، وأن تعتبر الفقه وأصول الفقه من العناصر العقلانية الأصيلة للتقدّم الشامل في البلدان الإسلامية. لقد خلّف الكلاسيكيون العرب المعاصرون أعمالًا قيّمة في جميع الميادين العلمية المذكورة، على سبيل المثال، كتب الشيخ العلوي «مفتاح الشهود في مظاهر الوجود» أو رسالته الفقهية «نور الأثمد في سنّة وضع اليد على اليد».

الحركة السنوسية

لقد كان دخول الإسلام إلى القارة الأفريقية، في الأغلب، دخولًا سلميًا ولرفع الظلم والحيف عن أبنائها، وتحقيق الأهداف المعنوية والدينية للإسلام. لقد توسّع الإسلام وانتشر في القارة السمراء يومًا بعد آخر بفضل العرب والإيرانيين والتجار وطلاب المدارس الإسلامية في أفريقيا ولا سيّما عبر الطريقة الصوفية. وفي أواخر القرن السادس عشر الميلادي/ العاشر الهجري حكمت الإمبراطورية العثمانية مصرَ، ومن ثمّ فتحت ليبيا وتونس والجزائر، وقد استمرّ حكم العثمانيين في هذه البلدان أربعة قرون، فساعد ذلك على توسّع الدين الإسلامي وانتشاره. كما أدّت حملات الاستعمار

في القرن الثامن عشر الميلادي/الثاني عشر الهجري إلى حدوث صحوة إسلامية في أفريقيا. وغالبًا ما كان رموز التيار الكلاسيكي لمختلف الطرق الصوفية حملة لواء الصحوة الإسلامية في أفريقيا، ومن بينهم ثورة الشيخ عثمان بن فوديو، من أتباع الطريقة القادرية، الذي استطاع تأسيس حكومة قوية في نيجيريا في أواخر القرن الثامن عشر، وقد استمرت هذه الحكومة حتى إحتلال بريطانيا لهذا البلد في عام 1900.

وتوجد الطريقة التيجانية، وهي حركة دينية عظيمة تزعّمها الخليفة الحاج عمر وظهرت في بلاد مالي الحالية وذلك في عام 1840، وكانت ملهمة للثورات الإسلامية في القرن التاسع عشر. ظلّت هذه البلاد تحت الاحتلال الفرنسي حتى أواخر القرن التاسع عشر الميلادي.

طريقة أخرى وهي الطريقة السنوسية التي تأسّست في عام 1837 كفرع للطريقة الشاذلية على يد السيد محمد بن علي السنوسي الإدريسي الجزائري (ت1859). في تلك الفترة كانت الجزائر جزءًا من الإمبراطورية العثمانية، وعرضة لحملات واسعة من قبل فرنسا وإنجلترا، ثمّ التحقت بهما إيطاليا عندما هاجمت ليبيا. وبسبب ضعف الحكومة العثمانية، فقد نهض الشعب في تلك البلدان بمهمّة الدفاع عن الوطن في إطار مجموعات، وقد انبرت السنوسية، أكبر تلك المجموعات آنذاك، إلى تشكيل الحركة السنوسية بهدف التصدّي للاستعمار، على الرغم من تركيزها كذلك على حلّ المشكلات الأخلاقية والاجتماعية والدينية للمسلمين في تلك المناطق[1].

بعد اليأس من استعادة الجزائر وتحريرها من الاستعمار، ارتأت

---

(1) أحمد موثقي، جنبش هاى اسلامى معاصر، مصدر سابق، ص220 ـ 221.

الحركة السنوسية الانكفاء في المناطق الصحراوية الليبية، وبالتحديد في منطقة سيرنائيك، لتؤسّس الطريقة السنوسية الرباطية هناك وذلك في عام 1843. وسرعان ما انتشر نفوذ هذه الحركة في مناطق واسعة وذلك بسبب نظام الحياة المتديّنة المفعم بالروحانية الذي كانت تسلكه هذه الحركة، لدرجة أنّ الزوايا الصوفية للحركة في زمن نجل وخليفة مؤسس السنوسية محمد المهدي (ت1901) قد غطّت شمال أفريقيا بكاملها من مصر إلى المغرب، وشرق الصحراء الأفريقية والسودان حتى المناطق الداخلية منه. لقد أقدمت الحركة السنوسية على تأسيس دولة مستقلة في سيرنائيك، والتي امتدّ نفوذها لاحقًا إلى جميع أنحاء ليبيا.

حين اعترفت الدول الأوروبية، بعد انتهاء الخصومات السياسية والنزاعات العسكرية بينها، بسيادة إيطاليا على ليبيا، وما أعقب ذلك من تخلّي الدولة العثمانية في عام 1923 عن سيادتها على ليبيا بصورة نهائية، كان يرأس الحركة السنوسية في ذلك الوقت السيد أحمد الشريف السنوسي (ت1933) نجل محمد المهدي. لقد وقف هذا الزعيم على الأوضاع المؤسفة في بلاده، وبالتزامن مع الدعوة الإسلامية التي أطلقتها حكومة «تركيا الفتاة»، أصدر فتواه الشهيرة في إعلان الجهاد على المحتلين. وبمناسبة اقتران احتلال ليبيا من قبل الإيطاليين مع احتلال إيران من قبل روسية وبريطانيا، أصدر المرجع الشيعي الكبير في العراق آنذاك، شيخ الشريعة الأصفهاني، بيانًا مفصّلًا يندّد فيه بالمحتلّين في إيران وليبيا.

لقد أدّت التعبئة العامة للمسلمين في ليبيا إلى هزيمة القوات الإيطالية هناك، وانسحابها من المناطق الداخلية لسيرنائيك. ومع مرور الوقت، دفع تعقيد الأوضاع والظروف التي فرضت على البلاد من الخارج، فضلًا عن الصراعات الداخلية، السيد أحمد الشريف

إلى التخلّي عن السلطة مُكرهًا لصالح ابن عمّه محمد إدريس، ومحتفظًا لنفسه بالزعامة الروحية والدينية للحركة السنوسية. وعلى الرغم من أنّه في خضمّ قضية استقلال ليبيا في 1951 أعلن تتويج السيد محمد إدريس ملكاً على ليبيا المتحدة تحت اسم الملك إدريس، لكنّ مسألة الفصل بين الزعامة السياسية والزعامة الدينية للحركة السنوسية كانت بداية السقوط للمنظومة القيمية والكلاسيكية للسنوسية.

خلاصة البحث

عرضنا في هذا البحث بعض النقاط: النقطة الأولى، أنّ تأمّل حقيقة الإنسان وواقع الكون يستدعي القبول بمنظومة معرفية موحدة تنضفر فيها الأنثروبولوجيا مع الأنطولوجيا، ذلك أنّ الإنسان كأحد مخلوقات هذا العالم، يخضع لقوانين عامة تحكم الوجود كلّه. من ناحية ثانية، فإنّ الكون ينعكس في الإنسان حين يحاول قراءته وتفسيره بفكره ولغته، وكأنّ أنطولوجيا وأنثروبولوجيا كلّ فرد تجسّد أجواءه المعرفية الخاصّة به؛ من هنا فإنّ كلّ منظومة فكرية إذا لم تعبّر عن رسالة هذه الميادين الثلاثة وانسجامها، فإنّها لن تلبّي الوظيفة الفكرية والثقافية المطلوبة.

ومن جهة أخرى، يؤمن المنظّرون المسلمون بأنّ «العلوم الحديثة» الغربية هي في الواقع عامل التطوّر بل إنّها ثمرة المعارف الإسلامية في القرون السابقة، لكنّهم تناسوا هذه الحقيقة وهي أنّ المبادئ المعرفية للعلم «الحديث» قد استهدفت أهمّ البنى الكلاسيكية الدينية الإسلامية، وأنّها سوف تحكم باغتراب المجتمعات الكلاسيكية المتّبعة للشرائع الإلهية. لم تستطع التيارات الإحيائية والأصولية العربية وشخصيات مثل رشيد رضا وسيد قطب المحافظة

على شمولية المناخ المعرفي للكلاسيكيين، والفصل بين مدارج العلم الديني، بما في ذلك العلم التطبيقي للمسلمين، وبين العلوم الغربية الحديثة بعد عصر النهضة. في عصر التنوير، كانت العلوم الإلهية من منظار العلم الغربي مجرّد هرطقات وخرافات، فسعى، ما أمكنه ذلك، إلى إخضاع اعتبارها وحجيّتها الدينية لمفاهيم العقل الإنساني، وطرح ما تعذّر تطويعه منها جانبًا. بالنتيجة، ومع سيادة التيار الأمبريقي، أصبحت جميع التعاليم الإلهية والمقولات الميتافيزيائية غير علمية من منظار العلم الحديث، فأدّى ذلك إلى حدوث مواجهة بين القضايا العلمية وبين اللاهوت والمسائل الفلسفية. في ظلّ هذه الأوضاع، وبعد انكشاف الشكوكية الثاوية في خبايا الحسّية، «تفرعن الإنسان وتعرّت نفسانيّته، حينما بدأ يتلاعب بثقافة المجتمع وعقليّته، فقدّم له الليبرالية والإباحية كشريعة مقبولة»[1].

---

(1) حميد پارسا نيا، هستي وهبوط، مصدر سابق، ص163.

قائمة المصادر والمراجع

أ) الكتب

1 ـ آلن ف. تشالمرز، **چيستى علم: درآمدى بر مكاتب علم شناسى فلسفى**، سمت، طهران.

2 ـ أبو الفضل شكوري، **سنّت**، ط1، منشورات حر، قم، 1980م.

3 ـ أبو يعرب المرزوقي وحسن حنفي، **النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن**، دار الفكر المعاصر، دمشق.

4 ـ أحمد الموصللي، **موسوعة الحركات الإسلامية في الوطن العربي وإيران وتركيا**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1383هـ.

5 ـ أحمد موثقي، **جنبش هاى اسلامى معاصر**، سمت، طهران، 1998م.

6 ـ إدريس هاني، **خرائط أيديولوجية ممزقة**، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، 2006م.

7 ـ أرجيبالد روبرتسون، **عيسى، اسطور يا تاريخ**، ترجمة: حسين توفيقي، منشورات اديان ومذاهب، قم، 1999م.

8 ـ أنطوني غيدنز، **جامعه شناسی**، ترجمة: منوچهر صبوري، بی نا، طهران، 2004م.

9 ـ أنور عبد الملك، **انديشه سياسى عرب در دوره معاصر**، ترجمة: أحمد موثقي، مؤسسة منشورات جامعة المفيد، ط1، قم، 2005م.

10 ـ برهان غليون وسمير أمين، **ثقافة العولمة وعولمة الثقافة**، دار الفكر، دمشق، 2000م.

11 ـ برهان غليون، **نقد السياسة: الدولة والدين**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1993م.

12 ـ بولس الخوري، **قراءة للفكر العربي الحالي**، المكتبة البولسية، بيروت، 1991م.

13 ـ ترنس بال وريتشارد غر، **ايدئولوژی های سياسى وآرمان دمكراتيك**، ترجمة: أحمد صبوري، منشورات وزارة الخارجية، طهران، 2003م.

14 ـ جعفر السبحاني، **آيين وهابيت**، نشر مشعر، قم، 2001م.

15 ـ ـــــــــ، **مع الشيعة الإمامية في عقائدهم**، قسم شؤون التعليم والبحوث الإسلامية، قم، 1413هـ.

16 ـ جيل كپل، **پيامبر وفرعون**، ترجمة: حميد احمدى، منشورات كيهان، طهران، 1987م.

17 ـ حسن حنفي وأبو يعرب المرزوقي، **النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن**، دار الفكر المعاصر، دمشق.

18 ـ ـــــــــ، **التراث والتجديد**، موقفنا من التراث القديم،

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1990م.

19 ـ ــــــــــ، **جمال الدين الأفغاني**، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، 1998م.

20 ـ ــــــــــ، **علوم التأويل بين الخاصة والعامة: قراءة في بعض أعمال نصر حامد أبي زيد**، ترجمة: مهدي ذاكري، عن: سعيد عدالت نجاد، **نقد وبررسى هايى درباره انديشه هاى نصر حامد أبي زيد**، مشق امروز، طهران، 2001م.

21 ـ ــــــــــ، **ميراث فلسفى ما: بررسى انديشه هاى چپ مذهبى عرب**، ترجمة: فاطمة گوارائي، نشر يادآوران، طهران، 2001م.

22 ـ ــــــــــ، **نقد العقل العربي في مرآة التراث والتجديد**، التراث والنهضة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2004م.

23 ـ ــــــــــ، **هل النقد وقف على الحضارة الغربية، فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر العربي والغربي؟** مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2005م.

24 ـ ــــــــــ، **هموم الفكر والوطن والتراث والعصر والحداثة**، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، 1998م.

25 ـ حسين نصر، **اسلام وتنگناهاى انسان متجدد**، ترجمة: إن شاء الله رحمتي، مكتب نشر وبحوث السهروردي، طهران، 2002م.

26 ـ ــــــــــ، **جوان مسلمان ودنياى متجدد**، ترجمة: مرتضى أسعدي، طرح نو، طهران، 1994م.

27 ـ حمزة أمرائي، **انقلاب ايران وجنبش هاى اسلامى معاصر**، مركز وثائق الثورة الإسلامية، طهران، 2004م.

28 ـ حميد پارسا نيا، **علم وفلسفه**، المجمع العلمي للثقافة والفكر الإسلامي، طهران، 2004م.

29 ـ ـــــــــ، **هستي وهبوط**، مكتب نشر معارف، قم، 2004م.

30 ـ حميد عنايت، **سيرى در انديشه سياسى عرب**، منشورات امير كبير، طهران، 1997م.

31 ـ خسرو باقري، **هويت علم دينى: نگاهى معرفت شناختى به نسبت دين با علوم انسانى**، منظمة منشورات وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران، 2003م.

32 ـ دانستن لسلي، **آيين پروتستان**، ترجمة: عبد الرحيم سليماني، مؤسسة الإمام الخميني، طهران، 2002م.

33 ـ ديفيد كوزنزهوي، **حلقه انتقادى**، ترجمة: مراد فرهادپور، نشر گيل، طهران، 1992م.

34 ـ رسول جعفريان، **تاريخ سياسى اسلام: تاريخ خلفا از رحلت پيامبر تا زوال امويان**، منشورات دليل ما، قم، 2001م.

35 ـ ـــــــــ، **اسلام سياسى معاصر در كشاكش هويت وتجدد**، ترجمة: مجيد مرادى، نشر باز، طهران، 2004م.

36 ـ رضوان السيد، **المسألة الثقافية في العالم العربي**، دار الفكر المعاصر، بيروت، 1998م.

37 ـ روبرت أكلشال، **مقدمه اى بر ايديولوژى هاى سياسى**، ترجمة: م. قائد، نشر مركز، طهران، 1996م.

38 ـ زين العابدين قرباني، **تاريخ فرهنگ وتمدن اسلامى**، مكتب نشر الثقافة الإسلامية، طهران، 1991م.

39 ـ سعيد عدالت نجاد، **نقد وبررسى هايى درباره انديشه هاى نصر حامد أبو زيد**، مركز الدراسات الثقافية الدولية، طهران، 2001م.

40 ـ سلامة موسى، **البلاغة العصرية... واللغة العربية**، القاهرة، 1945م.
41 ـ سليم البهنساوي، **الحكم والقضية في تفكير المسلمين**، القاهرة، 1977م.
42 ـ سليمان الخطيب، **فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي: دراسة إسلامية في ضوء الواقع المعاصر**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، 1993م.
43 ـ سليمان عبد الوهاب، **الصواعق الإلهية في الردّ على الوهابية**، منشورات حراء، دمشق، 1418هـ.
44 ـ سيد قطب، **عملاق الفكر الإسلامي**، بقلم: عبد الله عزّام، مركز الشهيد عزام الإعلامي، بيشاور.
45 ـ سيراني، **برآورد استراتژيك مصر**، إعداد: مختار حسيني وآخرون، مؤسسة أبرار معاصر، طهران، 2002م.
46 ـ شبلي العيسمي، **العلمانية والدولة الدينية**، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، 1986م.
47 ـ صادق آئينه وند، **دين وفلسفه از نگاه ابن رشد**، بى نا، طهران، 2006م.
48 ـ طه حسين، **مستقبل الثقافة في مصر**، القاهرة، 1947م.
49 ـ عادل ضاهر، **الأسس الفلسفية للعلمانية**، دار الساقي، بيروت، 1998م.
50 ـ عبد الحسين الأميني، **الغدير**، دار الكتاب العربي، بيروت، 1387هـ.
51 ـ عبد الحليم محمود، **المدرسة الشاذلية الحديثة**، دار الكتب الحديث، القاهرة، 1968م.

52 ـ عبد الخالق عبد الرحمن، **الصراط: أصول منهج أهل السنّة والجماعة في الاعتقاد والعمل**، بيروت، 1421هـ.

53 ـ عبد الكريم سروش، **تفرج صنع: گفتارهايى در اخلاق وصنعت وعلم انساني**، مؤسسة صراط الثقافية، طهران، 2006م.

54 ـ ـــــــــــ، **قبض وبسط تئوريك شريعت: نظريه تكامل معرفت دينى**، مؤسسة صراط الثقافية، طهران، 1998م.

55 ـ عبد الله بلقزيز وآخرون، **حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2005م.

56 ـ عبد الله جوادي آملي، **شريعت در آينه معرفت**، مركز رجاء لنشر الثقافة، طهران، 1994م.

57 ـ عبد المجيد شرفي، **اسلام ومدرنيته**، ترجمة: مهدي مهريزي، منظمة منشورات وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران، 2004م.

58 ـ ـــــــــــ، **عصرى سازى انديشه دينى**، ترجمة: محمد أمجد، منشورات ناقد، طهران، 2003م.

59 ـ عبد الهادي عبد الرحمن، **سلطة النص، قراءات في توظيف النص الديني**، مؤسسة الانتشار العربي وسينا للنشر، بيروت، 1998م.

60 ـ عزيز العظمة وعبد الوهاب المسيري، **العلمانية تحت المجهر**، دار الفكر المعاصر، بيروت، 2000م.

61 ـ ـــــــــــ، **العلمانية من منظور مختلف**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998م.

62 ـ ـــــــــــــ، **دنيا الدين في حاضر العرب**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1996م.

63 ـ علي أصغر رضواني، **مبانى اعتقادى وهابيان**، منشورات: مسجد جمكران، قم، 2006م.

64 ـ علي أصغر فقيهي، **وهابيان**، ط3، منشورات صبا، طهران، 1987م.

65 ـ علي أكبر ولايتي، **پويايى فرهنگ وتمدن اسلام وايران**، منشورات وزارة الخارجية، طهران، 2005م.

66 ـ علي بخشي ومينو افشاري، **فرهنگ علوم سياسى**، نشر مركز، طهران، 1996م.

67 ـ علي رباني گلپايگاني، **درآمدى بر شيعه شناسى**، المركز العالمي للدراسات الإسلامية، قم، 2003م.

68 ـ علي رضا شجاعي زند، **دين جامعه وعرفى شدن، جستارهايى در جامعه شناسى دين**، نشر مركز، طهران، 2001م.

69 ـ علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم: بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام**، دار الحياة، بيروت، 1966م.

70 ـ علي محافظة، **التيارات العقلانية والتنوير في الفكر العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2005م.

71 ـ لؤي صافي، **چالش مدرنيته: جهان عرب در جستجوي اصالت**، ترجمة: أحمد موثقي، منشورات دادگستر، طهران، 2001م.

72 ـ مارتن لينغز، **عارفى از الجزاير**، ترجمة: نصر الله بورجوادي، نشر هرمس، طهران، 1999م.

73 ـ ماكس ل. ستكهاوس، **دين وسياست**، ترجمة: مرتضى أسعدي، فرهنگ ودين، طرح نو، طهران، 1995م.

74 ـ مجموعة من المؤلفين، **درآمدى بر جامعه شناسى اسلامى**، مكتب التعاون بين الحوزة والجامعة، قم، 1984م.

75 ـ محمد أركون ولويس غارد، **اسلام، ديروز ـ فردا**، ترجمة: محمد علي أخوان، مركز نشر سمر، لا نا، 1991م.

76 ـ محمد أركون، **اسلام ديروز وامروز، نگرشى نو به قرآن**، ترجمة: غلام عباس توسلي، مكتب نشر الثقافة الإسلامية، ط1، طهران، 1990م.

77 ـ ــــــــــ، **الإسلام والمسيحية والعلمنة**، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، 1996م.

78 ـ ــــــــــ، **الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة**، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، 2001م.

79 ـ محمد إقبال لاهوري، **احياى فكر دينى در اسلام**، ترجمة: أحمد آرام، نشر رسالت قلم، طهران، 1991م.

80 ـ محمد المصباحي، **الجابري والحلم المزدوج بالعقلانية**، التراث والنهضة: قراءات في أعمال محمد عابد الجابري، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، 2004م.

81 ـ محمد تقي مصباح اليزدي، **آموزش عقايد**، منظمة الإعلام الإسلامي، طهران.

82 ـ محمد جواد صاحبي، **انديشه اصلاحى در نهضتهاى اسلامى**، منشورات كيهان، طهران، 1991م.

83 ـ محمد جواد مغنية، **هذه هي الوهابية**، ط1، دار الحقيقة، بيروت، 1414هـ.

84 ـ محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ترجمة: محمد باقر الموسوي الهمداني، منشورات رابطة المدرسين، قم.

85 ـ محمد رشيد رضا، **الخلافة أو الإمامة العظمى**، تحقيق: وجيه كوثراني، القاهرة، 1926م.

86 ـ محمد سعيد العشماوي، **الإسلام السياسي**، مكتبة مدبولي الصغير، القاهرة، 1996م.

87 ـ ــــــــــــ، **الخلافة الإسلامية** مكتبة مدبولي الصغير، القاهرة، 1996م.

88 ـ محمد سعيد رمضان البوطي، **سلفيه، بدعت يا مذهب**، ترجمة: حسين صابري، منشورات العتبة الرضوية المقدسة، مشهد، 1996م.

89 ـ محمد صادق نجمي، **سيرى در صحيحين**، منشورات رابطة المدرسين، قم، 1980م.

90 ـ محمد عابد الجابري، **التراث والحداثة**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1991م.

91 ـ ــــــــــــ، **جدال كلام، عرفان وفلسفه در تمدن اسلامى**، ترجمة: رضا شيرازى، نشر يادآوران، طهران، 2002م.

92 ـ ــــــــــــ، **عقل سياسى در اسلام**، ترجمة: عبد الرضا سواري، نشر گام نو، طهران، 2007م.

93 ـ ــــــــــــ، **مدخل إلى فلسفة العلوم**، دار الطليعة، بيروت، 1982م.

94 ـ محمد عمارة، **أزمة الفكر الإسلامي الحديث**، دار الفكر المعاصر، بيروت، 1998م.

95 ـ ــــــــــــ، **نهضتنا الحديثة بين العلمانية والإسلام**، دار الرشاد، بيروت، 1997م.

96 ـ مرتضى العسكري، معالم المدرستين، ط6، المجمع العلمي الإسلامي، قم، 1996م.

97 ـ مرتضى العسكري، **نقش ائمه در احياء دين**، منشورات المجمع العلمي، طهران، 2003م.

98 ـ ـــــــــــ، **نهضت هاى اسلامى در صد ساله اخير**، منشورات صدرا، طهران، 1987م.

99 ـ مقصود فراست خواه، **سرآغاز نوانديشى دينى وغير دينى معاصر**، الشركة المساهمة للنشر، طهران، 1998م.

100 ـ ناصيف نصار، **نحو مجتمع جديد، مقامات أساسية في نقد المجتمع الطائفي**، دار النهار للنشر، بيروت، 1970م.

101 ـ ـــــــــــ، **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1999م.

102 ـ ـــــــــــ، **الاتجاه العقلي في التفسير: دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، 1998م.

103 ـ ـــــــــــ، **النص والسلطة والحقيقة: إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، 2000م.

104 ـ ـــــــــــ، **چنين گفت ابن عربى**، ترجمة: إحسان موسوي خلخالي، نشر نيلوفر، طهران، 2006م.

105 ـ ـــــــــــ، **فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي**، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1998م.

106 ـ ـــــــــــ، **معناى متن: پژوهشى در علوم قرآن**، ترجمة: مرتضى كريمي نيا، نشر طرح نو، طهران، 2001م.

107 ـ ـــــــــــ، **نقد گفتمان دينى**، ترجمة: حسن يوسفي

أشكوري ومحمد جواهر كلام، نشر ياد آوران، طهران، 2004م.

108 ـ وجيه كوثراني، **مشروع النهوض العربي أو أزمة الانتقال من الاجتماع السلطاني إلى الاجتماع الوطني**، دار الطليعة، بيروت، 1995م.

109 ـ ولد أباه، **أزمة التنوير في المشروع الثقافي العربي المعاصر**، الثقافة والمثقف في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1992م.

110 ـ هراير دكمجيان، **اسلام در انقلاب، جنبش هاى اسلامى در جهان عرب**، ترجمة: حميد أحمدي، كيهان، طهران، 1987م.

111 ـ هشام شرابي، **روشنفكران عرب وغرب**، ترجمة: عبد الرحمن عالم، مكتب المطالعات السياسية والدولية، طهران، 1989م.

112 -Brayan Wilson, **Secularization in: Morcca, Eliade, The Encyclopedia of Religion**, USA, 1987.

113 -Hussein Nasr, **Vodic Mladom Muslimana U Modenom Svijeta**, 1998.

114 -Leon Festinger & Henry W. Riechen, **When Prophecy Falls**, New york: Harperand Row, 1968.

115 -Martin Lings, **Staje Sufizam?**, Grotia, 1994.

ب) المقالات

1 ـ أحمد ماضي، **نئوپوزيتويسم وتحليل منطقى در انديشه فلسفى معاصر**، ترجمة: محمد تقي كرمي، مجلة: نقد ونظر، العدد التاسع.

2 ـ برهان غليون، **انقلاب دينى؛ پژوهش هاى تاريخى**، ترجمة: محمد مهدى خلجى، مجلة: حكومت اسلامى، السنة الثانية، العدد الثاني، 1997م.

3 ـ برهان غليون، **خودآگاهي، نقد دروني فرهنگ وجامعه عرب**، ترجمة: محمد مهدي خلجي، مجلة: نقد ونظر، قم، 2000م.

4 ـ برهان غليون، **مسئله سكولاريسم**، ترجمة: محمد مهدى خلجى، مجلة: حكومت اسلامي، السنة الثانية، العدد الثالث، 1997م.

5 ـ جعفر عبد السلام، **جريان هاى عرب**، مجلة: پگاه حوزه، العدد التجريبي الخامس، بي تا.

6 ـ جمال الدين عطية، **رابطه ميان روش هاى علوم اجتماعى وعلوم شرعى** (حوار مع عبد الجبار الرفاعي)، مجلة: پگاه حوزه، العدد 16، 2001م.

7 ـ حسن حسين زاده شانه جي، **نقد تاريخى در آثار تاريخ نگاران مسلمان**، مجلة: تاريخ در آينه پژوهش، السنة الثانية، العدد الرابعة، 2007م.

8 ـ حسن حنفي، **اسلام وغرب، چالش در موازنه قدرت**، مجلة: پگاه حوزه، العدد 49، 2002م.

9 ـ حسن حنفي، **پروژه ميراث وبازسازى**، ترجمة: مجيد مرادي، مجلة: پگاه حوزه، العدد التجريبي 2.

10 ـ حسين نصر، **عرفان نظرى وتصوف علمى واهميت آنها در دوران كنونى**، مجلة: اطلاعات حكمت ومعرفت، العدد الأول.

11 ـ داوود فيرحي وآخرون، **دانش سياسى مسلمانان در دوره**

ميانه، مجلة: كتاب ماه، علوم اجتماعية، السنة السابعة، العددان 73 ـ 74، 2003م.

12 ـ داوود فيرحي وآخرون، صحيفة الشرق، العدد 448، (16/ 2/ 2006م).

13 ـ رضوان السيد، **مراحل گفتمان اسلامى در پاسخ به چالش هاى يك قرن**، مجلة: پگاه حوزه، العدد 16.

14 ـ زكي الميلاد، **روشنفكرى دينى ودين ورزى روشنفكرانه**، ترجمة: حسن آية اللهي وأمير أميني، مجلة: پگاه حوزه، العدد 65، 2002م.

15 ـ زكي الميلاد، **نوانديشى دينى معاصر؛ جريان ها، آفاق وانتظارات**، ترجمة: مجيد مرادي، مجلة: پگاه حوزه، العدد 49، 2002م.

16 ـ صادق حقيقت وآخرون، **دانش سياسى مسلمانان در دوره ميانه**، كتاب ماه علوم اجتماعي، السنة السابعة، العددان 73 و74، 2003م.

17 ـ صلاح الدين جورشي، **مقاصد شريعت**، ترجمة: مجيد مرادي، مجلة: پگاه حوزه، العدد السادس.

18 ـ طه جابر العلواني، **معرفت شناسى اسلامى در تطبيق بانظام هاى معرفتى ديگر**، مجلة: پگاه حوزه، العددان 96 و97.

19 ـ عبد الكريم سروش، **شريعت وجامعه شناسى دين**، مجلة: كيان، السنة الثالثة، العدد 13، 1993م.

20 ـ عبد الله بلقزيز، **جريان هاى فكرى ـ سياسى در مغرب اسلامى**، مجلة: پگاه حوزه، العدد التجريبي 4.

21 ـ فهمي جدعان، **دل واپسي هاى نسل فردا**، مجلة: پگاه حوزه، العدد 64، 2002م.

22 ـ مجيد مرادي، **سكولاريسم بهداشتى**، مجلة: پگاه حوزه، العدد 130، 2003م.

23 ـ محمد أركون، **تاريخمندي عقل اسلامى**، ترجمة: محمد مهدي خلجي، مجلة: كيان، السنة الثالثة، العدد 14، 1999م.

24 ـ محمد أركون، **نقد عقل اسلامي ومفهوم خدا**، ترجمة: محمد مهدي خلجي، مجلة: كيان، العدد 47، حزيران وتموز/ 1999.

25 ـ محمد باوي، **چالش شريعت ومصلحت در انديشه معاصر عرب**، مجلة: پگاه حوزه، العدد 16، 2001م.

26 ـ محمد تقي كرمي، **گفتمان فلسفى در انديشه معاصر عرب**، مجلة: پگاه حوزه، العدد 33، 2001م.

27 ـ محمد تقي كرمي، **ماهيت ووظيفه عقل در فقه شيعه**، مجلة: نقد ونظر، السنة السابعة، العددان 27 ـ 28، 2001م.

28 ـ محمد تقي كرمي، **نقد عقل عربى، درآمدى بر انديشه هاى محمد عابد الجابرى**، مجلة: پگاه حوزه، العدد 21، 2001م.

29 ـ محمد حسن الأمين، **نو انديشى دينى وبازگشت به دوره نوزايى**، مجلة: پگاه حوزه، العددان 96 و97، 2003م.

30 ـ محمد عابد الجابري، **تأملاتى در باب دين وانديشه**، مجلة: نقد ونظر، العددان 18 و19، 1998م.

31 ـ محمد عابد الجابري، **تبيين ساختار عقل عربى**، ترجمة: محمد تقي كرمي، مجلة: نقد ونظر، السنة السادسة، العددان 23 و24، 2000م.

32 ـ محمد عابد الجابري، **عقلانيت وهويت**، ترجمة: محمد رضا وصفي، مجلة: نامه فرهنگ، العدد 28، 1997م.

33 ـ محمد عابد الجابري، **مشكلات دمكراسى در انديشه سياسى عرب**، ترجمة: محمد تقي كرمي، مجلة: پگاه حوزه، العدد 23، 2001م.

34 ـ محمد مجتهد شبستري، **متون دينى وجهان بينى نقد تاريخى**، مجلة: كيان، السنة الخامسة، العدد 26، 1995م.

35 ـ محمد مهدي خلجي، **ديرينه شناسى اخلاق وسياست در اسلام**، مجلة: نقد ونظر، السنة الرابعة، 1997م.

36 ـ محمد مهدي خلجي، **محمد أركون وفرآيند روشنفكرى دينى**، مجلة: كيان، السنة الرابعة، العدد 20، تموز وآب/ 1991م.

37 ـ محمد مهدي خلجي، **مكالمه دو فرهنگ در گفتگوى متفكرى از مشرق ومتفكرى از مغرب عربى**، مجلة: نقد ونظر، العدد التاسع.

38 ـ مصطفى ملكيان، **داده هاى وحيانى ويافته هاى انسانى**، مجلة: كيان، العدد 51.

39 ـ منصور ميرأحمدي، **سكولاريسم اسلامى، امكان يا امتناع مفهومى**، مجلة: رهيافت هاى سياسى وبين المللى، العدد السابع، 2007م.

ج) المواقع على الشبكة العنكبوتية (الإنترنت)

1 - www.adinebook.com

2 - www.aftab.ir/articles/politics

3 - www.aftab.ir/articles/Religion

4 - www.algeria-Voice.org

5 - www.annabaa.org/nba
6 - www.ar.wikipedia.org/wiki
7 - www.bashgah.net
8 - www.cgie.org.ir/Shavad
9 - www.cgie.org.ir/shavad
10 - www.cgie.org.ir/Showbuilder
11 - www.Eslahe.com
12 - www.eslahe.com
13 - www.fa.globalvoicesonline.org
14 - www.Fa.wikipedia.org/wiki
15 - www.hahmadi-Persia.com
16 - www.hawzah.net.per/Magazine
17 - www.Ikhwan.blogfa.com
18 - www.irdc.ir/article.asp
19 - www.motalebe.ir/index.php?action
20 - www.Salav.blogfa.com/Post
21 - www.Sandroses.com/abbs/Showthread
22 - www.Shohood.net/Main.asp
23 - www.Tebyan.net/archive/Society-Politic
24 - www.Tiknews.net